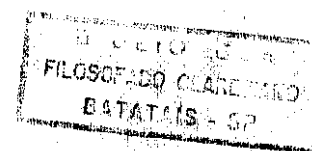
Pe. LEONEL FRANCA, S. J.

A CRISE DO MUNDO MODERNO

VOL. IX

AGIR

A Crise do Mundo Moderno

DO MESMO AUTOR

Noções de História da Filosofia, Rio, Pimenta de Mello, 7.ª edição, 1940
Apontamentos de Química Geral, Rio, Pimenta de Mello, 8.ª edição, 1935
A Igreja, a Reforma e a Civilização, Rio, Civilização Brasileira, 4.ª edição, 1926
Relíquias de uma Polemica, Rio, 1926
O Divórcio, Rio, 3.ª edição, 1937
Ensino Religioso e Ensino Leigo, Rio, 4.º milheiro, 1931
Catolicismo e Protestantismo, Rio, 2.ª edição, 1931
Luthero e o Snr. Frederico Hansen, Rio, 1933
O Protestantismo no Brasil, Rio, Editora A B C, 1938
De Kerk, de Hervorming en de Cultuur, Foreholte, Voorhout, 1936 — Tradução holandesa d'*A Igreja, a Reforma e a Civilização*, pelo Dr. J. Brouwer
La Psicologia de la Fé, Trad. espanhola d'*A Psicologia da Fé*, por M. L. de Real de Azua, Buenos Aires, 1938

Ex commissione Eminentissimi
Archiepiscopi *S. Sebastiani*
Fluminis Januarii

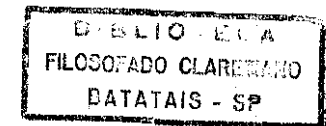
IMPRIMATUR

P. Aloysius Riou S. J.
Praep. Prov. Brasiliae Centralis

PADRE LEONEL FRANCA, S. J.

A Crise do Mundo Moderno

★

3.ª EDIÇÃO

★

1951
Livraria AGIR Editôra
RIO DE JANEIRO

Livraria AGIR *Editôra*

Rio de Janeiro — Rua México, 98-B — Caixa Postal 3291
S. Paulo — Rua Bráulio Gomes, 125, loja 2 — C. Postal 6040
Belo Horizonte — Avenida Afonso Pena, 919 — Caixa Postal 733

ENDEREÇO TELEGRÁFICO "AGIRSA"

ÍNDICE ANALÍTICO

LIVRO I

A CIVILIZAÇÃO

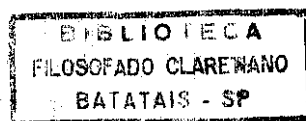
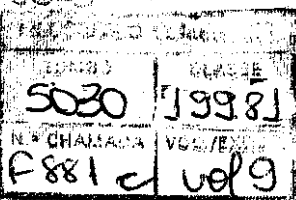
CAPÍTULO I

A CRISE MODERNA

CAPÍTULO II

A IDÉIA DE CIVILIZAÇÃO

CAPÍTULO III

HUMANISMO E CULTURA

Livro II

ELEMENTOS NEGATIVOS DA CIVILIZAÇÃO MODERNA E SUA EVOLUÇÃO HISTÓRICA

Capítulo I

AS PRIMEIRAS RUPTURAS

Capítulo II

O SÉCULO XVIII

Capítulo III

DIVINIZAÇÃO DO HOMEM

Livro III

CRISTIANISMO E CIVILIZAÇÃO

Capítulo I

DIGNIDADE DA PESSOA

Capítulo II

CRISTIANISMO E FILOSOFIA

Capítulo III

CRISTIANISMO E CIÊNCIA

Capítulo IV

CRISTIANISMO E TRABALHO

Capítulo V

CRISTIANISMO E CIVILIZAÇÃO

PREFÁCIO

Livro inoportuno, dirá talvez algum leitor ao percorrer estas páginas que historiam sistemas e discutem idéias. No fragor de combates épicos, quando roncam os aviões e esfusia a metralha, ante o espetáculo trágico de cidades que desmoronam e do sangue que jorra em golfadas, não é o momento de recolher-se a um gabinete de estudos e debater filosofias da civilização. Nem a urgência do remédio aos males que sofremos nos permite este luxo de eruditos ociosos, nem a dispersão das inteligências solicitadas pelas curiosidades empolgantes de cada dia se poderá concentrar no recolhimento propício às meditações fecundas.

Ainda assim, livro oportuno. Se nos confrangem o coração os horrores de uma guerra implacavel, não podemos, entre as angústias do presente, alhear a nossa preocupação das reconstruções pacíficas de amanhã. Não é em torno de uma mesa, na solene e apressada reunião de uma conferência de paz, que, no termo das hostilidades, os chefes dos governos e dos exércitos encontrarão de improviso a fórmula de um reajustamento duradouro na nossa vida moderna, abalada até aos fundamentos de sua estrutura humana. A experiência de 1918 é ainda muito recente para que já a pudéssemos ter esquecido. A grande catástrofe de 1914, que pôs um termo trágico à ilusão de euforia do século XIX, veiu manifestar aos mais otimistas a amplitude da crise que trabalhava a nossa civilização ocidental. O tratado de Versalhes não remediou o mal nem desceu às raizes; foi apenas a expressão infeliz de um armistício imposto pelo esgotamento momentâneo dos povos em luta. Os sintomas anteriores da crise continuaram e agravaram-se. E não havia ainda passado um quartel de século e a mesma geração flagelada pelas devastações da Grande Guerra era ainda uma vez chamada às armas, para empenhar-se em uma Guerra Maior, mais encarniçada e mais destruidora. O mal perdura. Não é, pois, inoportuno ante a visão dantesca de tantas calamidades, concentrar-se em silêncio fecundo e meditar, mais de espaço, sobre a filosofia da paz. A reconstrução de um futuro melhor pede este esforço e será a sua recompensa.

Queiramos ou não, conciente ou inconcientemente, é uma visão filosófica da vida e uma metafísica do mundo que norteia a nossa

atividade. Todos os problemas, econômicos e políticos, morais e sociais, resolvem-se em última análise em problemas humanos *e pedem soluções* humanas *inspiradas num conceito da natureza e dos destinos do homem. Os paliativos superficiais dissimulam a desordem profunda sem a remediar. Se a complexidade crescente da família humana impõe à organização da nossa vida social — organização econômica e política — problemas cada vez mais delicados e de proporções outrora insuspeitadas, convem não esquecer que a eficiência das técnicas é essencialmente condicionada por uma atitude interior do homem em face da vida. Sem uma orientação total que desça ao íntimo das ciências onde se elaboram as decisões dos grandes rumos, todas as esperanças de reconstrução social estão fadadas a um malogro inevitavel.*

Ao exame destes aspectos das forças espirituais que trabalham o dinamismo profundo da nossa civilização desejam estas páginas convidar a atenção dos leitores. Não têm elas a pretensão de esgotar um assunto inesgotavel; aspiram tão somente a estimular a reflexão das inteligências. Não constituem um tratado; são notas apenas de uma introdução à filosofia da cultura.

O livro primeiro, depois de averiguar a agudeza excepcional da crise contemporânea, esforça-se por definir a idéia complexa de civilização, distinguir-lhe os elementos mais importantes e sublinhar a influência decisiva que, na sua natureza e nos seus destinos, exerce uma concepção integral do homem.

No livro segundo, investiga-se a gênese e evolução histórica das idéias responsaveis pela gravidade da nossa situação atual. A genealogia dos sistemas facilita-lhes a compreensão e prepara os espíritos a melhor aquilatar-lhes o valor e as influências.

A última parte do trabalho, consagrada ao estudo de alguns dos valores culturais do cristianismo, procura desprendê-los de contingências históricas que passam, para apresentá-los, na perenidade humana de sua verdade e eficiência, como condições vitais de toda a civilização digna do homem.

Averiguação do mal.

Diagnose das causas.

Terapêutica eficiente.

Em campo tão vasto, as possibilidades de desenvolvimento eram ilimitadas. Procuramos, porém, resistir à tentação de amplificações fáceis. Votamos pela densidade contra a amplitude. A leitura será menos rápida mas talvez mais compensadora. O esforço da meditação costuma remunerar generosamente os que o empreendem com coragem.

No intúito de convidar a estudos mais aprofundados, lembrando opiniões de outros autores ou articulando a discussão de questões conexas, multiplicamos as notas e as citações. Os leitores que não desejam interromper o fio da leitura poderão saltá-las sem detrimento da sequência lógica das idéias.

Leitor amigo, lê-me com paciência e simpatia. Simpatia pela sinceridade de quem transmite a convicção de verdades benfazejas, paciência pelos defeitos de quem não soube desempenhar-se melhor de tarefa tão util.

LIVRO I

A Civilização

CAPÍTULO I

A CRISE MODERNA (*)

Após as esperanças ilusórias do século XIX, a decepção dos nossos dias. A geração de ontem fôra embalada com os idílios de um otimismo confiante e satisfeito. A fé na solidez da nossa civilização era inabalavel. Definitivas as conquistas da ciência, posta para sempre a serviço do bem estar humano. De par com a prosperidade material elevar-se-ia a grandeza moral da nossa raça. Por uma lei infalivel de evolução histórica, ao egoismo da barbarie primitiva ir-se-ia substituindo o altruismo destinado a transformar a convivência social num verdadeiro paraiso terrestre. O diagrama do progresso não se concebia senão como uma curva ascensional de desenvolvimento indefinido (1).

(*) Este capítulo escrito em fins de 1938 já não corresponde à situação atual. Não quisemos, porém, modificá-lo. Os acontecimentos posteriores, conhecidos por todos, confirmam terrìvelmente as considerações nele explanadas.

(1) Eis o que, no último quartel do século passado, escrevia um sociólogo da escola spenceriana: "O progresso da civilização é apenas um aspecto de uma lei geral que condicionou igualmente a formação do sistema solar partindo da nebulosa amorfa... Esta lei é a grande lei da evolução em virtude da qual tudo o que existe deve passar do simples ao complexo, do caos à coerência, do indefinido ao definido... esta lei determina que a própria sociedade humana, partindo do ponto em que cada família vive isolada e o homem deve ser ao mesmo tempo guerreiro, caçador, pescador, talhador de pedra, construtor, passaria pelo estado nômade em que se unem várias famílias sob uma autoridade e o rei é ao mesmo tempo juiz e sacerdote ou o sacerdote é ao mesmo tempo juiz e rei, e chegue, por fim, a estes estados complexos e regulares da civilização moderna em que a divisão do trabalho atinge o seu máximo e cada função tem o seu orgão social apropriado" J. — B. CROZIER, *Civilization and Progress, London,* 1885 p. 385.

Por vezes, este otimismo atinge as raias de um entusiasmo religioso de carater apocalítico. W. GODWIN, um dos representantes mais curiosos do idealismo revolucionário pela religião do progresso, assim entrevê as bemaventuranças do futuro: "Neste dia bendito já não haverá nem guerra, nem crime, nem a chamada administração da justiça, nem govêrno. Enfim não haverá mal, nem angústia, nem tristezas nem ressentimentos. Cada homem procurará com ardor indizível o bem de todos. O espírito será vivo e ativo e nunca desiludido". *Inquiry concerning political Justice,* II, 528. SPENCER e COMTE falam no mesmo diapasão.

Hoje, outro é o panorama. A grande guerra de 1914 sacudiu até aos alicerces toda a arquitetura da civilização ocidental. Começou a história trágica dos desmoronamentos e ainda não se amontoaram todas as ruinas.

* * *

No plano *econômico*, apontaram os primeiros sintomas do desequilíbrio. Hipertrofia da produção, desocupação de massas humanas de inaudita densidade, inflações desvalorizadoras, isolamento de autarquias desconfiadas, concentrações poderosas de indústrias e de capitais a impor o jugo humilhante de suas ditaduras, eis algumas das manifestações patológicas de um organismo econômico profundamente atingido na vitalidade de suas funções. Ante as desordens deste caos, a ciência da economia, inspirada no liberalismo, revelou toda a fraqueza congênita de sua impotência. O seu *homo oeconomicus* era uma abstração nevoenta. As suas pretendidas leis científicas, que aspiravam ao rigor de leis naturais, não resistiram ao embate dos fatos. Faltou-lhes, na base, o contacto com a realidade viva do homem e, nos cimos, a articulação com os princípios normativos da moral e da filosofia. E o desequilíbrio econômico perdura, angustioso e profundo.

* * *

Com o volver dos anos, a crise, que alguns esperavam seria passageira como a fúria de um vendaval, foi manifestando toda a sua extensão e profundidade. Não era um simples conflito momentâneo de interesses materiais; toda a estrutura da organização *social* desarticula-se num ranger precursor de catástrofes. A família, envenenada pelo individualismo, atraiçoa a sua missão e nos lares sem berços deixa extinguir-se a chama da vida. As classes, separadas pela lembrança de velhas injustiças, acirram ódios e mobilizam-se para uma luta de extermínio. Em face das exigências criadas pelo mal estar de todas estas fermentações internas, partem-se, gastos e impotentes, os velhos quadros políticos do liberalismo em agonia. E à frente das nações aparecem os novos Césares. As massas humanas são reduzidas à escravidão pelos "homens de aço" (2). E todas as invenções da técnica mais

(2) Assim quis ser conhecido o ditador de todas as Rússias. Ao substantivo alemão STAHL = aço, acrescentou a desinência dos adjetivos russos e passou a chamar-se "homem de aço" ou STALIN, aquele, que na Georgia, sua patria, era designado com o nome de DOUGAÏCHWILI.

perfeita e os recursos formidaveis das nações organizadas disciplinam-se no serviço de propaganda das ideologias mais contestáveis e densas, de consequências imprevisiveis.

Enquanto assim se exaltam os povos na expectativa escatológica de uma liberdade salvadora e se provocam até à intratabilidade de uma irritação doentia os nacionalismos desconfiados, os horizontes *internacionais* carregam-se de nuvens espessas e sombrias. Por um momento, julgara a humanidade que já eram maduros os tempos para dar às relações entre os povos a segurança e a estabilidade de um estatuto jurídico. Uma "sociedade das nações", de há muito almejada por espíritos eminentes (3) como a conquista de um progresso assinalado na evolução humana, seria entre os povos um órgão de colaboração e pacificação, destinado a substituir, nos antagonismos emergentes, as sentenças racionais do direito, à solução violenta das armas. Esta vitória da inteligência sobre a força é ainda uma esperança que se desvanece. Dir-se-ia que a economia, as finanças, a política e a diplomacia dos grandes estados contemporâneos não obedecem senão à preocupação de conflitos iminentes. E no horizonte turvo, surge, ameaçador, com o cortejo de desgraças sem nome e sem medida, o espectro sanguinolento da guerra.

(3) Em meados do século XIX já TAPARELLI D'AZEGLIO indicava os princípios naturais e traçava com nitidez as linhas mestras da organização de uma sociedade das nações, que êle chamava "Etnarquia" ou "sociedade etnárquica". Concluia os seus estudos entre melancólico e esperançoso: "benchè persuaso da um canto che la società, incalzata ad eseguire i disegni della Provvidenza dallo sprone irresistibile di natura, dovrà giugnere un dì allo sviluppamento finor delineato; benchè convintone dal *fatti* che io *osservo* da filosofo, e *immagino* da poeta: pure non veggo per ora si vicina quella più stretta unione dei popoli di che è gravido l'avvenire; nè credo tale il mio libretto da penetrar colà ove le teorie potrebbero affretare la pratica, le speculazioni acquistar realità". *Saggio teoretico di Diritto Naturale*, Napoli, 1850, t. II, p. 245.

O célebre jurista italiano do século passado não fazia, neste ponto, mais que desenvolver os germens fecundos que já se encontram nas obras dos nossos grandes precursores do direito internacional moderno, VITORIA, (1480-1546) *De Indis, De jure belli* e SUAREZ (1548-1617), *De legibus Defensio fidei.* Para mais amplas informações ver: J. BROWN SCOTT, *El origen español del derecho internacional moderno*, Universidad de Valladolid, Seccion de Estudios Americanistas, 1928; ID., *The catholic conception of international Law*, Washington, 1934; J. T. DELOS, *La Société internacionale et les principes du droit public, Paris*, 1929; BARCIA TRELLES, *Francisco Suarez.* Les théologiens espagnols au XVI siècle et l'école moderne de droit international, *Académie de droit international*, Recueil des Cours, t. XLIII, Paris, 1933; JOHN EPPSTEIN, *The catholic tradition of the Law of Nations*, Washington, 1935; PIERRE MESNARD, *L'essor de la Philosophie politique au XVI siècle*, Paris, 1936, 454-472; 617-662.

Por toda a parte, na vida interna dos povos como nas suas relações exteriores, é uma atmosfera de incerteza, de insegurança, de ansiedade angustiosa. Parecem vacilar-nos sob os pés os fundamentos todos de uma civilização que se julgara imortal.

* * *

Crise de instituições; inquietação das almas. O mundo interior das conciências não padece menos nas suas dilacerações íntimas fratricidas. Há no fundo da alma humana uma fonte perene de nobres inquietudes que nenhum progresso da civilização logrará um dia estancar. Ante a caducidade dos bens terrenos e o insaciavel dos seus anseios, ante a atração irresistivel de um ideal nunca realizado nas estreitezas e misérias da vida, ante o mistério insondavel do Infinito (*tremendum e fascinosum*) o homem sofre torturas indiziveis, angústias dum ser em anelos de realização da sua plenitude.

Ao lado, porém, desta insofreguição, de base metafísica, inseparavel de nossa natureza, seu tormento e sua glória, surge por vezes, na história das almas como na dos povos, uma agitação doentia de bússola que perdeu o seu norte. Obnubila-se na vida espiritual do homem a conciência dos próprios destinos. Uns após outros, no trono das suas adorações, vão subindo e tombando os ídolos efêmeros e impotentes. E com a queda sucessiva dos falsos deuses e a experiência repetida de desenganos dolorosos enraiza-se a dúvida e, com a dúvida, a tortura e o desespêro. Qual o destino deste ser que tanto sofre e tanto aspira? Terá mesmo o homem um destino? E a vida, uma razão suprema de ser vivida? Eis a tragédia interior que, sob os esplendores de uma civilização material, devora a vitalidade interna da alma contemporânea desfinalizada. No dizer de um escritor de nossos dias, vivemos o drama "de nossas ilusões desfeitas". A impressão geral das gerações que sobem resume-se neste depoimento de DAVENSON: "O Problema punha-se no plano da civilização. Já que nela não podiamos viver é porque o seu estado não era normal, algo havia de desregrado e malsão. O mal de que sofriamos era de pertencer a um mundo enfermo. Exploramos todos os seus aspectos, por toda a parte achamos as mesmas dificuldades. Destarte foi pouco a pouco despertando no nosso espírito e impondo-se com mais força a noção de uma *Kulturcrisis*, a idéia de uma crise, de um mal agudo e generalizado que viciava toda a nossa civilização" (4).

(4) H. DAVENSON, *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris, s. d. (1934) p. 59. E pouco antes, a p. 37: "Nous étions partis pleins de joie, choisissant cette route parce que nous avions cru n'y rien perdre de cette vie, de cette totalité humaine que nous sentions portée en nous. Mais notre espoir étant trompé, nous ne trouvions pas dans la culture de notre temps la nourriture substantielle, l'aliment intérieur qu'elle prétendait dispenser. Ici comme ailleurs nous nous sentions lentement appauvris, vidés de notre richesse vitale; nous ne pouvions pas accepter davantage de nous contenter de ce schème de vie".

Não estamos ainda a fazer uma diagnose para descobrir as origens do mal; queremos apenas averiguar-lhe a existência. Não indagamos as causas; registramos o fato. E o fato tão patente se nos antolha que não há como escurecer-lhe a realidade. Proclamam-no com voz unânime os observadores de todos os quadrantes intelectuais e de todas as observâncias filosóficas. Políticos e sociólogos, literatos e juristas, médicos e historiadores, cada qual, através de sua ótica especializada, discerne o estado crítico da nossa civilização e denuncia-lhe a gravidade. Não é mister ascender ao livro sensacional de O. SPENGLER sobre a *Decadência do Ocidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922). O seu relativismo filosófico total, a sua interpretação orgânica das diferentes manifestações culturais forçada até ao paradoxo, o seu desconhecimento das leis de interpretação das civilizações, a sua substituição da análise racional e científica pelo sentimento e pela percepção instintiva da unidade interna que rege os destinos de cada ciclo cultural, atraiçoam em demasia o espírito sistemático desta filosofia da história que tanto se ressente das condições de tempo e meio em que escreveu o autor. "SPENGLER, escreve DAWSON, é um verdadeiro "Central" que julga toda a história da Europa da longitude de Munich ou de Berlim" (5).

Não votar, porém, pelas teorias do sociólogo alemão não significa recusar os fatos por êle apresentados como sintomas de um mal-estar orgânico da nossa vida contemporânea. Aquí as suas observações, justas e objetivas, são reforçadas pelas de uma legião de inteligências, de variada formação, em cujo testemunho convergente não depositar confiança fôra temeridade ou caturrice sem desculpa. BERGSON e SOMBART, BUREAU e DIMIER, DAWSON e BERDIAEFF, MASSIS e DANIEL ROPS, G. REYNOLD, MARITAIN, BENDA, CARREL, L. COIMBRA, BELLOC, A. SIEGFRIED e inumeraveis outros diagnosticam contestes no período de após-guerra, o desfêcho agudo e doloroso de uma grande crise cujos germes encubavam, de longa data, no nosso organismo social (6). Não é a voz isolada de alguma Cassandra agourenta e sem credenciais; é a massa compacta de tes-

(5) CH. DAWSON, *Progress and Religion*, tr. fr., Paris 1935, p. 35.

(6) "De nos jours il semble que les vieux, les séculaires fondements du monde européen chanchellent... Il eut fallu être bien myope pour nier que la civilisation européenne était sur le point de traverser une crise qui

temunhos que se confirmam e completam. Nem há tão pouco interpretar-lhes as opiniões como a expressão da tendência tão comum entre os homens de maldizer do seu tempo. Só a realidade histórica de uma situação angustiosa poderia explicar a concórdia de depoimentos tão variados e de tão alto valor. Lembrando tantas autoridades quisemos apenas trazer mais um reforço à convicção espontânea que se desprende do exame direto e sereno dos fatos.

* * *

A unanimidade relativa à existência de um grande desequilíbrio parte-se, porém, quando se tenta caracterizar-lhe a natureza ou sondar-lhe a profundidade.

Para alguns — e são quase sempre os que lhe analisam tão somente o aspecto econômico — achamo-nos em face apenas de uma crise, no sentido estrito da palavra, isto é, de uma desadaptação momentânea dos velhos órgãos às novas exigências do viver contemporâneo. Como em tantas outras datas da história moderna, lutamos com as consequências inevitaveis de uma desproporção passageira entre a produção e o consumo das riquezas. Desocupação, alta de preços, falências, depreciação das moedas, malestar generalizado são fenômenos que acompanham regularmente estes colapsos econômicos, mas com êles se eliminam, mal se restabelece o equilíbrio nas novas bases ajustadas às condições do ambiente modificado. Com a readaptação mais ou menos lenta e laboriosa, desaparecerão os sintomas alarmantes como na virilidade plenamente constituida são absorvidas certas manifestações

---

allait avoir historiquement une importance mondiale et dont les conséquences se perdaient dans un avenir lointain et indéterminable". N. BERDIAEFF, *Un nouveau moyen âge*, 4,5. "Le destin de la Civilisation d'Occident, le destin de l'homme tout court, sont aujourd'hui ménacés". H. MASSIS, *Défense de l'Occident, Paris, Plon*, 1926, p. 1. Ver ainda; MARIO ALBERTI, *La grande crisi*, Milano, 1934; PAUL BUREAU, *La Crise morale des temps nouveaux*, 1907, e *L'indiscipline des moeurs*, 1927; W. LEWIS, *Time and Western Man;* J. BENDA, *La trahison des clercs;* SOMBART, A era econômica, 1934; L. DIMIER, *Histoire et cause de notre décadence*, 1934; DANIEL ROPS, *Le monde sans âme;* G. DE REYNOLD, *L'Europe tragique, Paris*, 1934: J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, 1936; A. CARREL, *L'homme cet inconnu*, Paris, 1936; L. COIMBRA, *A Russia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1935. A. SIEGFRIED, *La crise de L'Europe*, Paris, 1935; H. BELLOC, *The crisis of civilisation, London;* J. HUIZINGA, *Incertitudes.* Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps, Paris, 1939 (O autor é prof. na Univ. de Leyde); M. BLONDEL, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, 1939.

E os livros poderiam ainda multiplicar-se em fileiras interminaveis. É exuberante a floração poliglota dessa literatura sombria em que, muitas vezes, desde o título, começam os preságios lúgubres.

caprichosas da adolescência. O nosso é um mal de transição, uma crise de crescimento.

Outros são menos otimistas. O diagnóstico dos nossos sofrimentos revela raizes muito mais profundas. Achamo-nos, na realidade, em face de uma civilização decadente. As sombras que nos escurecem os horizontes não são de eclipse mas de crepúsculo. Ante os nossos olhos agoniza um mundo e prepara-se o nascimento de outro, cujas dominantes mal se deixam ainda entrever. E' uma transformação tão radical que não se lhe encontra símile na história moderna. Se quiséramos procurar uma situação análoga deveríamos remontar à dissolução do mundo medieval ou ao esboroamento do império romano. "Em todas as esferas da vida, escreve um grande professor inglês de história da civilização, podemos averiguar mudanças fundamentais que parecem anunciar, ao mesmo tempo, o fim da grande época de civilização que abraça o século XVIII e o XIX, e a aurora de uma idade nova" (7).

Não somos pessimistas por temperamento, nem nos comprazemos em carregar as tintas de quadro já de si tão sombrio. E' dificil, porém, esconder a gravidade de algumas das sindromes que minam a vitalidade do mundo contemporâneo. Lembremos apenas duas.

A primeira é de ordem demográfica: a diminuição progressiva da natalidade. Em todos os países que constituem o bloco da civilização ocidental, o número de nascimentos baixa ininterruptamente seguindo uma curva impressionadora; em quase todos, o índice de natalidade já é inferior às exigências normais criadas pelas devastações da morte. Entraram no regime de despovoamento *virtual;* se nas estatísticas ainda se mantem provisoriamente a população com algarismos estacionários ou de pouco acrescidos é graças aos fortes contingentes de nascimentos de trinta ou quarenta anos atrás. Mas o equilíbrio atual não pode ser duradouro; o despovoamento *efetivo* começará brevemente. Para algumas nações, como a França, anemiada pelo mal há mais tempo, já começou. Ora, a oligantropia — é lição constante da história — constitui um dos sinais precursores e uma das causas mais profundas da decadência das civilizações. Como a Grécia, como Roma, o mundo europeu — atualmente o mais ameaçado — verá desfazer-se em ruina o edifício esplêndido de sua cultura por falta de homens que o habitem, conservem e defendam. Sem uma resolução espiritual, destas que atingem as profundezas das almas, mudando-lhes radicalmente a atitude em face do problema da vida,

---

(7) CH. DAWSON, *Progress and Religion*, tr. fr. Paris, 1935, p. 2.

a marcha para a decrepitude acelera-se de dia para dia e a morte será o seu termo inexoravel (8).

Maior talvez a gravidade do outro sintoma, porque de ordem espiritual. O materialismo não esperou, sem dúvida, o século XX para fazer a sua estreia no cenário humano. A história dos sistemas filosóficos já o encontra desde os primeiros tempos, como explicação das cousas; e a experiência de cada dia nô-lo mostra, em muitas vidas, como norma prática de ações. O que, porém, nos parece como próprio dos nossos tempos é sua amplitude, a sua profundidade, a sua organização oficial. De um fato episódico, na evolução das idéias, ou na biografia dos indivíduos, passamos a um fenômeno coletivo de repercussões incomensuraveis. Dos princípios materialistas deduzem-se friamente todas as consequências dissolventes, na atividade individual, familial, social e política. É a negação implacavel de todos os valores espirituais. A moralidade como o direito, reduzidos ao interesse momentâneo do indivíduo, do partido ou do estado, desaparecem como realidades humanas, forças vivas, agentes de equilíbrio e fatores de harmonia social. Essas doutrinas são ostensivamente perfilhadas pela política de governos poderosos e pelo programa de partidos disciplinados e infatigaveis. Por uma propaganda que sabe habilmente explorar todas as perfeições da técnica moderna de organização e todas as lições da psicologia mais eficiente, a concepção materialista da vida transforma-se numa mística contagiosa e num dinamismo mobilizador de imensas massas humanas. O conflito, que assim se prepara no seio da nossa civilização dilacerada por ódios fratricidas, é de proporções apocalíticas. Entre as diversas famílias espirituais já não será possivel a convivência amiga ou a tolerância baseada no patrimônio de um direito comum. Na ausência de princípios morais qualquer diálogo humano é impossivel. As divergências inevitaveis levarão fatalmente à solução da violência sanguinária. Entre as nações, como entre os grupos de uma mesma nação, é a perspectiva de uma guerra de extermínio, a desfechar num regime de opressão em que se estrangulam todas as liberdades santas sem as quais a vida não vale a pena de ser vivida.

(8) Não nos sendo possível dar aqui a demonstração estatística das afirmações acima, pedimos permissão para enviar os leitores, entre outras, às obras seguintes: CORRADO GINI, *I fattori demografici dell'evoluzione delle nazioni*, F. BOVERAT, *La Race blanche en danger de mort*, Paris, 1933; FR. BURGDOERFER, *Volk ohne, Iugend*, Berlin, 1934; A. LANDRY, *La révolution démographique*, Paris, 1934. Mais resumidamente, LEONEL FRANÇA, *Crise da família à luz das estatísticas*, na *Revista Brasileira de Estatística*, I (1940), pp. 36-51.

* * *

Aos que encaram menos tragicamente a situação presente como aos que nela enxergam uma crise de gravidade excepcional, aos que vêem nos nossos males apenas uma crise de transição como aos que neles discernem sinais evidentes de um abalo mais profundo, o momento atual impõe deveres imprescritiveis. Dominar rapidamente uma crise tão fecunda de indiziveis sofrimentos ou colaborar na preparação de uma nova síntese cultural que não adoeça dos desequilíbrios vitais de que vai perecendo a nossa, é tarefa urgente e indeclinavel de todo o homem conciente de suas responsabilidades. O problema é complexo como a própria natureza humana. Desde a perícia técnica que exigem as grandes reformas da economia moderna, até a revitalização dos valores espirituais que fundam a serenidade interior e preparam as grandes ascensões da alma, o campo de ação dilata-se por extensões ilimitaveis. Ninguem terá a vaidade de dominá-lo, em todos os seus setores. Na obra coletiva que se impõe, cada qual se traçará as fronteiras, que devem coincidir, de sua competência e de sua ação.

Analisemos, pois, brevemente a complexidade orgânica do problema para melhor situarmos o ponto de aplicação do nosso esforço.

CAPÍTULO II

A IDÉIA DE CIVILIZAÇÃO

Civilização! — aí está uma palavra rica de significações complexas e de ressonâncias emotivas e, talvez, por isso mesmo, um tanto refratária ao rigor das análises precisas.

Sua aparição é de data recente. Foi na ambiência do enciclopedismo que se generalizou o seu emprego (9). Escrita quase sempre com letra maiúscula equivalia então à perfeição ideal da vida humana em sociedade. Na prática, identificava-se ou quase, com a organização social da Europa. O século da Razão, o século das Luzes e do Progresso havia levado ou levaria em breve a sociedade ocidental a um estado de harmonia imperturbavel e de completo bem-estar. Desenvolvimento das ciências, das letras e das artes, prudência equilibrada das instituições políticas e sociais, mantenedoras da justiça e da paz, requinte de ademanes e delicadeza de maneiras corteses e refinadas, tudo isto

(9) Em meados do século XVIII (1766 se bem me informam), pela primeira vez apareceu o neologismo entre os "filósofos". Na Inglaterra, em 1772 ainda se hesitava em empregá-lo por oposição ao estado de barbarie. HERDER, KANT, F. A. WOLF contribuiram para vulgarizá-lo entre os alemães. Na Itália, apesar de já se encontrar em DANTE a palavra *civilitade* no sentido de convivência em sociedade civil ou estado social (daí deriva DANTE a exigência de uma autoridade soberana: "Io fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo il vero, é la necessità de la umana civilitade, che ad uno fine é ordinata, cioè a vita felice". *Il Convivio, IV*, 4), houve mais resistência à generalização moderna do seu novo significado. Cfr. L. FEBURE, E. TONNELAT *etc., Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, *La Renaissance du Livre*, 1930; H. I. MARROU, *S. Augustin, et la fin de la Culture antique*, Paris, 1938, pp.549-560; R. EUCKEN, *Geistige Stroemungen der Gegenwart, tr. fr. de* H. BURIOT--G. H. LUQUET, Paris, Alcan, 1911, pp. 295-327. Entre nós, BLUTEAU no século XVIII ignora a existência do termo civilização. Em 1811, MORAIS ainda o não inclui no seu vocabulário. Nos primeiros anos, porém, do século XIX já era ele corrente entre os escritores. O Visconde de CAYRU emprega-o muito a miúdo: "A vinda do Senhor D. João à Bahia marca uma grande era nos annaes da *Civilização*". *Beneficios politicos*, 1818, p. 66. "Doutrinas religiosas, economicas e moraes que se acham na Escritura Sagrada e que são as columnas da *Civilização*". *Escola Brasileira*, 1827, Prefácio, IV.

entrava no conceito de Civilização... Os outros povos, bárbaros ou meio civilizados caminhavam para este termo ideal que deveriam atingir um dia, e a distância que os removia das formas da vida européia media, outrossim, o intervalo que os afastava da civilização absoluta. Como os termos Progresso, Luzes, *Aufklaerung*, que lhe são contemporâneos e aparentados, tambem a palavra Civilização matiza-se de tonalidades afetivas, carrega-se aqui e ali de acentos mal dissimulados de hostilidade contra a antiga ordem de cousas (ver mais tarde *Kulturkampf*) e reflete ingenuamente toda a euforia social de uma época satisfeita de si e segura de seu futuro.

Mais tarde, sobretudo na segunda metade do século XIX, com a ampliação das investigações geográficas, históricas e etnológicas, a tão repetida palavra enriqueceu-se de novos significados. Do emprego exclusivo no singular, passou a ser usada tambem no *plural*. Deixou de ser a expressão de um ideal, para designar apenas um *fato*. Perdeu as suas sonoridades subjetivas e transformou-se num simples termo científico, frio e objetivo. Nesta nova acepção que chamaremos *etnológica*, o vocábulo designa apenas o complexo de instituições sociais, econômicas e políticas que caracterizam a vida de uma coletividade, em qualquer das fases de sua evolução histórica. Assim falamos hoje das civilizações dos povos primitivos, da civilização do *boumerang* etc. Cada grupo social possui as suas técnicas, organiza a estrutura de sua família, regula, mediante normas estaveis, as relações de convivência, encarna em formas variadas a manifestação de seus sofrimentos estéticos, morais e religiosos. A todo este conjunto de condições materiais e espirituais de uma vida coletiva dá-se o nome de civilização. Haverá, pois, tantas civilizações, coexistentes no espaço ou sucessivas no tempo, quantos os tipos suficientemente diferenciados de existência social. O historiador e o etnólogo observam-nos com atenção, descrevem-nos em seus pormenores, classificam-nos segundo analogias e semelhanças e esforçam-se por inferir-lhes as leis da evolução, intercâmbio e recíproca influência. Abstêm-se, porém — ao menos enquanto não ultrapassam as fronteiras de suas disciplinas positivas — de pronunciar juizos de valor. Para eles, a civilização é um simples fato. Ao filósofo, a tarefa de apreciações mais altas.

Multiplicam-se assim às civilizações, como os indivíduos dentro de uma espécie. Não seria então possível abstrair uma idéia comum de civilização? Não poderiamos chegar assim a uma noção geral, que apresentasse a unidade de um conceito abstrato (de novo, civilização no singular, mas como expressão de uma

unidade diferente — abstrativa) e ao mesmo tempo resumisse, em breve síntese, a complexidade dos fatos observados? Creio, não será difícil.

Sob a multiplicidade de suas formas externas, a civilização, ainda nas suas manifestações mais rudimentares, aparece-nos, de fato, como um esforço do homem para dominar a natureza e realizar-se melhor a si mesmo. Toda a civilização é filha da inteligência que conhece o mundo da matéria e procura utilizá-lo; que conhece o mundo de outras inteligências e esforça-se por entrar com ele em relações de sociabilidade enriquecedora. Nas suas diferentes formas é sempre uma afirmação de supremacia do espírito sobre a natureza, da razão sobre o instinto, do humano sobre o animal. Civilizar é humanizar.

Como *processo* que sempre se renova, o esforço civilizador nasce deste dinamismo teleológico que impele o homem à realização do ideal da própria natureza com todas as suas virtualidades latentes.

Como *ato* ou *resultado adquirido*, a civilização compreende, em cada momento da história, o complexo de obras e instituições em que se cristalizou, com todas as deficiências que comporta a atuação concreta de um ideal, o trabalho coletivo a serviço do aperfeiçoamento humano.

Ao introduzirmos assim a noção de ideal humano no conceito sintético de civilização não julgamos ter ainda ultrapassado as raias de uma definição positiva. Colhemos apenas a lição dos fatos, resumindo-lhes a complexidade na concisão de uma fórmula compreensiva. Não há, porém, contestar que rasgamos assim uma aberta para horizontes mais dilatados. A juntura entre os estudos positivos da história e os juizos de valor da filosofia está articulada. Pelo seu conceito do homem e da natureza de seus destinos, cada civilização cai sob a alçada superior das disciplinas intelectuais às quais compete iluminar, com claridade mais alta, a solução do momentoso problema. Uma civilização concreta poderá ser apreciada à luz de uma civilização ideal.

* * *

Desçamos mais ao particular. Se uma descrição rápida nos deu em grande traços a idéia de civilização, só uma análise — posto que sumária — dos principais elementos que a integram poderá mostrar-nos a sua imensa complexidade.

A dupla natureza do homem põe-no em contacto com dois mundos distintos, inda que não separados: o do espírito e o da matéria.

Pelo corpo *imergimos* num meio físico e sofremos-lhe todas as influências vitais. Pelo espírito *emergimos* do ambiente sensivel, trabalhamos por vencer-lhe as resistências e impor-lhe vitoriosamente as conquistas da idéia.

Os elementos que constituem uma civilização podem, por isto, classificar-se em duas grandes categorias: *naturais* e *culturais*. Nos primeiros é mais forte a pressão do determinismo, nos outros mais amplo o domínio da liberdade.

* * *

Entre os elementos naturais avultam como dominantes: a *terra* e o *homem*, o fator *geográfico* e o *biológico*.

São as condições do solo as que primeiro fazem pesar sobre o homem o jugo de suas imposições. A civilização começa por ser uma adaptação ao *habitat*. As configurações e acidentes do solo, o clima, o regime das águas, a distribuição das riquezas fundamentais, o gênero e facilidade das comunicações são outras tantas formas pelas quais a natureza influi sobre as técnicas e organizações da vida social (10). O modo de prover à alimentação, tão estreitamente relacionada com a terra, tem até servido de critério para classificar as primeiras civilizações: de caçadores, pastores, cultivadores, nômades ou sedentários etc. (11). Ainda nas expressões mais elevadas da vida civil não deixa o ambiente natural de continuar a sua ação profunda e multiforme. O leitor poderá evocar a influência do Nilo, com a bênção de suas inundações, sobre a civilização egípcia; das grandes montanhas alpinas sobre o carater e as instituições da Suíça; da sua situação insular sobre a evolução social e política da Inglaterra.

Influência real, profunda, incontestavel, mas que não convém exagerar. Não faltaram pensadores extremados que vissem no fator geográfico o determinante único das formas culturais e na sua influência, um carater de necessidade inelutavel. Já MONTES-

---

(10) Sobre as influências da ordem física na dinâmica social Cfr.: L. BELLINI, *Saggio di una teoria generale della società*, Milano, 1934, t. II, p. 141-147.

(11) Alguns etnólogos, como MORGAN e MAC LENNAN, tratando das relações entre o regime econômico e a organização da família, forçaram a nota chegando a traçar em função da economia, a evolução linear e necessária das instituições familiais, da promiscuidade primitiva à monogamia, passando pelo casamento de grupo, matriarcado, poligamia etc. Muito mais objetivos, neste terreno, os estudos de LE PLAY (1806-1882), na sua grande obra sobre *Les ouvriers européens*, 6 vols., 1877-79. A observação posterior, ampla e positiva, dos fatos não confirmou as esquematizações aprioristas de um evolucionismo da primeira hora.

QUIEU nas suas *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), e mais tarde em *L'Esprit des lois* (1748), com o merecimento de investigar as relações entre as instituições político-sociais e o quadro físico que as emoldura, não conseguiu aliar o equilíbrio nas conclusões e evitar o excesso de generalizações apressadas. Na segunda metade do século passado, RATZEL, BUCKLE e TAINE contribuiram não pouco para a difusão do determinismo geográfico de que, em nossos dias, SEMPLE e HUNTINGTON são ainda representantes tardígrados (12). O exagero é manifesto. Por mais íntima que seja a comunhão entre a vida social de um grupo e o solo em que se enraizou, não é possivel fazer da civilização uma variavel das coordenadas geográficas ou das linhas isotérmicas. Não o permite, como veremos mais tarde, a estrutura complexa da psicologia humana (13). Mas o simples exame dos fatos já se não concilia com um exclusivismo tão unilateral. Num mesmo cenário físico desenrolaram-se sucessivamente as mais variadas formas de civilizações. RENAN explicava o monoteismo dos árabes pela influência do deserto que é "monoteista". Infelizmente eram idólatras os árabes que antes de Mahomet habitavam as franjas do mesmo deserto; e outros desertos tambem "imensamente uniformes" não tiveram igual eficácia ortodoxa (14). Em pouco mais de dois milênios, a Espanha viu florescerem no seu solo a cultura greco-romana, romana, visigótica, árabe e cristã, profundamente vincadas em suas linhas diferenciais. A Inglaterra, que era considerada na idade média um povo predominantemente rural, é hoje uma nação mais comerciante e navegadora. O café, que em nossos dias desempenha um papel de protagonista na economia nacional, não é originário da América; foi para aqui trazido, pelos primeiros colonizadores. O homem não sofre passivamente as influências do meio; sobre elas reage, modificando-as e submetendo-as a exigências do seu desenvolvimento. As próprias condições físicas, que começaram por impor-se com a força de quase tirania, acabam dobrando-se ao seu domínio vitorioso. Na comparação de WISSLER, perfilhada por GOLDENWEISERS, "o ambiente físico pode, quando muito, subministrar "o tijolo e a argamassa" da civilização material, não lhe pode determinar a forma" (15). Foi dito com razão

(12) RATZEL com as suas grandes obras: *Antropogeographie, oder Grundzuege der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte,* 2 vols. [1]1882-1891; [2]1909-1912, e VOELKERKUNDE, 3 vols. [1]1885-86; [2]1894-96, é o fundador de uma ciência nova, a antropogeografia ou geografia humana. T. H. BUCKLE é o célebre autor da *History of Civilization in England,* publicada em 1857. Aí, entre outras, chega o autor à conclusão de que "of the two primary causes of civilization, the fertility of the soil is the one which in the ancient world exercised most influence. But in European civilization, the other great cause, that is to say, climate, has been the most powerful". TAINE, fortemente influenciado por DARWIN, vê nas "grandes pressions environnantes" a chave de explicação do aparecimento dos talentos e dos gênios e a força propulsora de toda a marcha da história. Dos três fatores *meio, momento e raça* por êle enumerados, é, em última análise, ao meio que se reduz tudo. "La race façonne l'individu, le pays façonne la race. Un degré de chaleur dans l'air et d'inclinaison dans le sol est la cause première de nos facultés et de nos passions". *Voyage aux Pyrinnées*[2], p. 130-131. Entre os deterministas geográficos contemporâneos, lembramos os dois norte-americanos, E. HUNTINGTON, *The Human Habitat* e E. CHUNCHIL SEMPLE, cuja tese *The influences of geographical environment,* New York, 1911 se resume em afirmar que "man is the product of the earth's surface".

(13) "Se o habitat condiciona a cultura, não a cria. Não há lei automática que force o homem a realizar as possibilidades de seu habitat. Menos ainda é bastante o fator geográfico para explicar os progressos e modificações da cultura. Se assim fôra, cada nação possuiria seu modo próprio de vida, mas tão uniforme e imutavel quanto a vida de uma espécie animal. Quando um povo se houvesse adaptado ao seu habitat, ficaria num estado permanente de equilíbrio e sua cultura seria um tipo fixo e invariavel, que se conservaria, de idade em idade, sem mudanças substanciais". CH. DAWSON, *Progress and Religion,* c. III tr. fr. p. 56.

(14) On peut affirmer que (les sémites) n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine, s'ils ne l'avaient trouvé dans les instincts les plus impériaux de leur esprit et de leur coeur... D'un autre côte... le desert est monothéiste. Sublime dans son immense uniformité, il revela dès l'abord à l'homme l'idée de l'infini... Voila pourquoi l'Arabie a toujours été le boulevard du monothéisme le plus exalté". RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* Paris, 1855, p. 5-6. — "Il est du moins une conclusion à laquelle personne aujourdhui ne peut refuser son assentiment; c'est que les religions sémitiques étaint des religions comme des autres, des religions polythèistes". M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques,*[2] Paris, 1905, p. 438. A MAHOMET, não foi o deserto que lhe revelou a idéia do único infinito.

(15) A. A. GOLDENWEISER, *Early civilisation,*[4] New York, 1926, c. XIV, p. 297. "Onde são idênticas ou semelhantes as condições geográficas, observa o Prof. WILSON D. WALLIS, nem sempre são idênticas ou semelhantes as criações do homem. De fato, o carater da reação sobre o meio geográfico depende não tanto da natureza do meio, quanto da natureza da cultura que para êle se transplanta". *An introduction to anthropology,* p. 103. Cfr. ainda M. J. BRUNHES, *Géographie humaine,*[2] *Paris,* 1912; VIDAL DE LA BLACHE, *Principes de géographie humaine, Paris,* 1922; L. FEBURE, *La Terre et l'evolution humaine,* Paris, 1922. SOROKIN, resumindo as últimas conclusões sobre a contingência e a relatividade do determinismo geográfico, escreve: "A influência determinante dos fatores geográficos não é igualmente imperativa e direta em relação às diferentes categorias dos fenômenos sociais... No domínio dos fenômenos sociais, em que se pode observar uma correlação, ela raras vezes apresenta um carater imperativo. Na medida em que os podemos precisar, o determinismo dos fatores geográficos é quase sempre relativo." P. SOROKIN, *Les théories sociologiques contemporaines,* Paris, Payot, 1938, p. 96.

que o homem é também "um fator geográfico". E' a última lição da geografia humana.

* * *

Através da *raça*, exerce tambem a natureza a sua influência na vida das civilizações. Não é facil definir com precisão o conceito fugidio de raça. Pelo menos concordamos todos em reconhecer-lhe certa fixidez e antiguidade; em ver nela um tipo biológico que se conserva e se transmite em grandes grupos humanos, caracterizados por traços físicos comuns. A pele, os olhos, e os cabelos, na sua côr, forma ou textura, entre os sinais anatômicos mais visiveis; o índice cefálico, entre os do esqueleto, são os critérios mais usados na discriminação das raças e sub-raças. Sobre eles exerce o clima uma influência indiscutida; transmite-os, pelas suas vias misteriosas, a hereditariedade. Por um e outro destes dois fatores — clima e hereditariedade — a influência da raça, em boa proporção, impregna-se de determinismo. Não se entra num grupo étnico por uma opção pessoal nem dele se sai por um ato administrativo.

A questão das relações entre a raça e a civilização é das mais interessantes e controvertidas. Já vem de longe a tentação de dar a todo progresso social uma explicação puramente antropológica e alguns pensadores não souberam resistir-lhe. GOBINEAU, francês e GUMPLOVIZC, austríaco, criaram o mito da supremacia racial. A Alemanha, a grande beneficiária da teoria, viu nela recentemente a idéia-força capaz de galvanizar as energias de um grande povo, predestinado assim pela natureza a presidir aos destinos da humanidade (16). Uma inteira genealogia de patriotas que remontam a FICHTE já havia preparado a mentalidade germânica a esta conciência de hegemonia, alimentada pelo complexo de superioridade racial. Nas mãos da política a questão das raças tornou-se explosiva.

(16) "Tudo o que de cultura humana nos oferece hoje o mundo, tudo o que produziu a arte, a ciência e a técnica é quase exclusivamente obra criadora do Ariano. Donde se pode concluir que ele foi o fundador da humanidade superior e encarna o arquétipo do homem. É o Prometeu humano. Da sua fronte luminosa desprende-se em todos os tempos a centelha divina do gênio". A. HITLER, *Mein Kampf*, p. 31. É facil inferir destas premissas as suas conclusões pangermanistas. Não exagera muito o norte-americano H. A. MILLERS: "Patriotismo a cento por cento e confiança na superioridade nórdica são as duas idéias mais perigosas no mundo de hoje; elas nos levam exatamente numa direção oposta à que deve tomar a civilização para sobreviver. As objeções fundamentais que se lhes podem fazer são: 1.º — não encontram nenhum fundamento nos fatos; 2.º — organizam um estado emotivo de remotas e desastrosas consequências". *Race, Nations and Classes*, Philadelphia, 1924, p. 135. "O perigo mais iminente, escreve por sua vez um especialista alemão, parece-me atualmente a superexaltação doentia do princípio da raça na teoria da civilização". B. BANVIK, citado por J. HESSEN que, por sua conta, continua: "O homem e a cultura humana não passam então de uma função da raça! A essência do homem resolve-se num complexo de fatores vitais e biológicos. A Natureza, Bios, é tudo; o espírito, Logos, nada. Com isto instala-se um panbiologismo que não passa de naturalismo crasso". *Die Geistesstroemungen der Gegenwart*, Freib. i. B., 1937, p. 98. No mesmo sentido a crítica pertinente de M. BLONDEL: "Il devient manifeste que toute théorie exclusivement raciste et de concurrence vitale nous ramène sur le plant de l'animalité et qu'en prétendant ériger en droit de conquête ou même d'extermination la soi-disant superiorité native ou acquise d'une race sur les autres, on retourne à une sorte de sauvagerie qui, pour être savante, n'en est que plus barbare". *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, 1939, p. 119.

No domínio da ciência há mais serenidade e menos dinamite; não lhe ultrapassaremos as fronteiras. A primeira dificuldade que se encontra no estudo do problema é a mistura das raças numa mesma área cultural. Com exceção talvez de alguns povos primitivos, que vivem em regiões remotas e pouco acessiveis, não há quase um palmo de terra onde se não tenham entrechocado e caldeado no curso dos séculos, várias e numerosas raças. Tome-se por exemplo a Inglaterra, que, por sua situação insular, esteve sempre mais ao abrigo das invasões e conquistas. Pouco antes da nossa era, nela dominava um povo de língua celta, que na idade de bronze já havia absorvido a população aborigene do tipo ibérico. Os romanos entraram mais tarde na ilha onde deixaram profundos vestígios de sua passagem. No século V são as invasões dos anglos, dos jutas e saxões; no século VIII e IX, as invasões dos dinamarqueses; no século XI, a conquista normanda. Hoje, nas veias do moderno inglês, corre, mesclado em proporções indefiníveis, o sangue de todos êsses povos. Na península Ibérica, na Itália e na Europa central foi ainda mais profunda a mestiçagem (17).

(17) Se dos povos passarmos às famílias, os resultados conhecidos com mais certeza são muito curiosos. Nas grandes arvores genealógicas da alta aristocracia européia onde aliás as tradições de classe se opunham à admissão de elementos exógenos, há ramos das mais surpreendentes origens. Entre os 1.024 representantes da 10.ª ascendência de MARIA TERESA há 641 alemães, 89 franceses, 75 espanhóis, 46 tchecos, 45 portugueses, 41 poloneses, 19 italianos, 16 ingleses, 15 russos, 15 lituanos, 11 dinamarqueses, 7 holandeses, 2 húngaros e 2 jugo-eslavos; como se vê quase todos os grupos étnicos da Europa; nórdicos, mediterrâneos e até mongóis. Na 4.ª ascendência do imperador MAXIMILIANO, ao lado de 3 ingleses e 2 alemães,

A história mostra-nos, além disso, que a civilização nunca foi o apanágio ou o monopólio de uma só raça. Quase tôdas atravessaram suas vicissitudes de grandeza e decadência. Esplêndidas civilizações floresceram sucessivamente nas margens do Eufrates e do Nilo, do Tibre e do Sena, do Tâmisa e do Mississipi. O Egito, a Pérsia e a Arábia, Grécia e Roma, Espanha e Inglaterra construiram impérios que, por longos anos, mantiveram o primado da influência civilizadora. Os estudos mais recentes revelam-nos no longínquo Oriente, na Índia, na China, no Japão uma riqueza de culturas históricas que mal suspeitavam as nossas ignorâncias ocidentais. Já não é possivel tratar a maior parte do mundo como quantidade desprezivel. As perspectivas mudam e multiplicam-se as surpresas para quantos haviam praticamente identificado a evolução da humanidade com as vicissitudes da minúscula Europa.

A história das ciências e das artes, das leis e das instituições demonstra-nos ainda que os grandes gênios, sábios e legisladores não são filhos exclusivos de uma estirpe predestinada. Em hebreu e copta, em sânscrito e árabe, em grego e latim, falaram e escreveram os príncipes da inteligência e da ação aos quais se deve o melhor do progresso humano. A bravura, a iniciativa, a paciência, a magnanimidade, não são atributos distintivos de uma raça como os cabelos carapinhos e os olhos abotoados. Em todas as latitudes o cristianismo tem suscitado a grandeza da virtude e o heroismo da santidade. No ritmo do aparecimento, fastígio e declínio de civilizações e impérios influiram a organização social e política, a posse das fontes de produção, o domínio das grandes vias de comunicação mundial, a solidez da estrutura familial, a deterioração moral do carater etc., etc. Esquecer todos os fatores extra-raciais — econômicos, políticos, sociais, morais e religiosos — na sua variabilidade e contingência para ver na história apenas a ação decisiva e determinante do elemento biológico é simplificar em demasia os dados objetivos do problema cultural. A complexidade impõe-se aqui em nome do respeito à totalidade dos fatos, refratários às violências sistemáticas e artificiais (18).

---

encontramos 6 espanhóis, 5 portugueses e 5 italianos, 4 russos, 3 franceses, 2 poloneses, 1 tcheco e 1 lituano. Nas veias do Otão, o herdeiro dos Habsburgos e chefe atual da casa de Áustria, a proporção de sangue nórdico não vai além de 60%. Cfr. Forst de Battaglia, *Le mystère du sang*, em *La Vie Intellectuelle*, t. XXVI, (1934), 88-115; 273-301.

(18) Um exemplo de induções insuficientes e generalizações apressadas neste domínio. Vacher de Lapouge (*Les Sélections sociales*, Paris, 1896, *L'Arien et son rôle social*, Paris 1899) foi dos poucos sociólogos franceses que, no último quartel do século passado, procuraram modernizar e *pôr em dia* as teorias de Gobineau. A raça é para ele o fator fundamental da história; as condições do meio físico menos importantes. Um exemplo: a Inglaterra e o Japão, comparaveis pela situação geográfica, quão diferentes pela influência! A Inglaterra, dominadora dos mares; o Japão, uma insignificância política!! Aí está uma afirmação que folgaríamos de ver *posta em dia*. Material interessante e rico para o estudo da questão poderá encontrar-se em B. Kidd, *Social Evolution*, London, 1894 e mais recentemente em Fr. Boas, *Kultur und Rasse*, Leipzig, 1922.

Mais. Com o progredir do tempo as raças vão sofrendo modificações profundas do meio cultural em que vivem. Se é talvez exato que, no princípio a raça faz, em parte, a civilização, mais certo é que, ao depois, a civilização refaz a raça. O vínculo unificador dos judeus é hoje menos uma afinidade de caracteres somáticos do que uma comunhão de idéia religiosa e uma solidariedade de interesses sociais, criada pela vida de negócio. E' verdade que o passado exerce uma influência poderosa sobre o presente. Os mortos são mais numerosos do que os vivos. Esta influência, porém, mais do que pela herança do sangue, transmite-se pela ação das instituições e do ambiente cultural modelado pelas gerações dos que passaram e plasmador dos que hoje vivem. Chegamos assim, deslindando um equívoco fácil, à noção de *raça histórica*, cuja unidade é menos física do que moral. Na sua constituição não entra só a identidade de sangue, muitas vezes problemática, mas de modo preponderante uma comunhão de idéias e sentimentos, de modos de agir e reagir, transmitida pela vida, pela educação e pela convivência social. Enquanto só se considera num grupo étnico o elemento físico, o seu vínculo orgânico é frouxo e vago; falta-lhe a conciência nítida de uma finalidade e a organização eficiente das vontades que a realizem. Esta coesão só lhe advem dos elementos culturais: espírito nacional, estrutura jurídica do Estado, solidariedade conciente de destinos históricos. Organiza-se assim, no seio de cada família humana, um parentesco espiritual que se sobrepõe ao do sangue e o completa na formação da sua fisionomia distintiva (19). Só assim, se coloca o problema da raça numa perspectiva verdadeiramente humana. Os que em face da dualidade da nossa natureza exaltam com exclusivismo a hegemonia do sangue, sacrificam o

---

(19) "A Raça, enquanto representa a continuidade de um tipo físico, equivale a um grupo natural que pode nada ter de comum e, em geral, nada tem com o povo, a nacionalidade, a linguagem, ou os costumes, correspondentes a grupos puramente artificiais, sem vínculos antropológicos, e unicamente devidos à história de que são os produtos. Assim não há *raça* bretã, mas *povo* bretão; não há *raça* francesa mas *nação* francesa; não há *raça* ariana, mas *línguas* arianas; não há *raça* latina, mas *civilização* latina". M. Boule, *Les hommes fossiles*, p. 320. Cfr. E. Pittard, *Les Races et l'histoire. Introduction ethnologique à l'Histoire*, Paris, 1924.

espírito à matéria, a ordem dos valores psíquicos ao determinismo dos fatores biológicos. A raça é um fenômeno de ordem genericamente animal; a cultura é um fenômeno especificamente humano. A uma raça pertence o cavalo; só o homem faz parte de uma nação. A chave do problema das civilizações, não é à biologia, é à história que devemos pedi-la.

* * *

Chegamos assim ao estudo dos elementos *culturais.* O solo e a raça representam a contribuição da natureza; a cultura é obra do homem. Lá o determinismo relativo dos agentes físicos; aqui a espontaneidade criadora do espírito.

E' realmente à vida espiritual que para logo se associa a idéia de cultura. Um campo baldio onde crescem em desordem cardos e hervas venenosas: eis uma possibilidade natural. O mesmo campo esmoitado, irrigado, a desentranhar-se em árvores frutíferas ou messes lourejantes, é uma terra *cultivada.* Transportai a analogia óbvia para a nossa vida superior e tereis a origem da metáfora que da utilização da terra transferiu o termo ao desenvolvimento do homem. Também no domínio do espírito uma grande possibilidade da natureza: a psicologia humana com toda a riqueza de suas virtualidades latentes na ordem intelectual, afetiva e prática. A este tesouro natural, aplicai o esforço de atualização: o resultado é a *cultura.* O homem "cultivado" é o que desenvolveu as suas capacidades originais; o primitivo ou bárbaro, aquele que as deixou, ou quase, em estado bruto e nativo (20).

(20) Já, entre os antigos, ainda que mais raramente, se encontra o vocábulo com o seu significado metafórico. CICERO fala-nos de *cultura animi.* (*Tusc. disp.* II, 5, 13). HORACIO também o emprega como sinônimo de enobrecimento moral (Epist., I, 1,40). Em geral, porém, os gregos empregavam παιδεία e os latinos, *politior humanitas* (CICERO), *eruditio, doctrina, disciplina,* para dizer o que hoje exprimimos com a palavra cultura. Na Idade Média encontra-se, nos versos de um poeta satírico do século XI, a expressão interessante, *cultura Christi,* no sentido aproximado de "ideal de vida cristã."

> "Non bene concordant Belial culturaque Christi
> Linquat sacra Dei qui vult uxorius esse,
> Respuat uxorem, qui sacris se dicat almis".

AMARCIUS, *Sermonum,* ed. Manitius. Lips., 1888, v. 818 sgs. p. 73, cit. por G. SCHNUERER, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* tr. fr., t. II, Paris, 1935 p. 328. No *renascimento* BACON, *De Dignitate scient.,* VII, 1 e THOMAS MORE, *Utopia,* I, 10 falam-nos também de "cultura animi". BACON, sobretudo, dá-lhe um sentido bem determinado e marca uma fase importante na evolução semântica do termo. Para ele a *cultura animi* ou *geórgica* constitui uma das partes da ética, a que prescreve as regras de aplicação dos princípios gerais ao comportamento individual: "Partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas, alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illas conformando praescribit". *De augmentu scientiarum,* VII, e I; *Opera Omnia,* Londini, 1730, c. I, p. 196. Mais modernamente, em fins do século XVIII, generalizam-se expressões como esta: cultura das ciências, das artes etc. Só quase em nossos dias e por influência provavel do alemão (*Kultur*), o significado da palavra começou a aproximar-se do de civilização chegando por vezes a confundir-se com ele, como mero sinônimo.

Entre nós é principalmente à valorização dos bens de ordem espiritual que com mais propriedade se aplica o termo. Ultimamente, violentando-lhe um tanto o significado histórico, foi também ele aplicado ao desenvolvimento do corpo. Falamos em nossos dias de *cultura física.* Para que se lhe conserve, porém, esta acepção recente, contrária à tradicional, é mister não desafivelar o objetivo restritivo. Quando aludimos sem mais a um "homem culto" ninguém pensará espontaneamente nos músculos de aço de um atleta. A palavra inclui ainda não sei que de nobreza moral e de formação humana. A simples quantidade de conhecimentos não lhe enche as medidas de suas exigências semânticas. De um criminoso, com o cérebro povoado de noções intelectuais, preferimos dizer que é um homem instruido a chamá-lo de homem culto. "O saber, observa com justeza ROUSTAN, é condição necessária da cultura, mas não é a sua condição suficiente... Quando pronunciamos a palavra cultura, pensamos sobretudo na qualidade do espírito, na qualidade do juizo e do sentimento" (21).

A cultura manifesta a grandeza e também a miséria do homem.

(21) D. ROUSTAN, *La culture au cours de la vie,* p. 15. Com muita finura assinala também HENRI SIMON a diferença entre cultura e ciência: "La culture suppose une intention d'acquisition personnelle que n'est pas au même degré dans la science: elle marque un effort d'esprit qui veut moins connaître ce qui est que se connaître relativement à ce qui est. Par rapport à un même groupe de connaissances, la culture fait prédominer le point de vue du sujet, la science celui de l'objet. Posséder une science historique, c'est avoir exploré à fond un canton de l'histoire pour le plaisir absolu de le connaître. Posséder une culture historique, c'est avoir pratiqué l'histoire pour élargir une enquête sur l'homme et les conditions de la vie humaine, pour enrichir les motifs des jugements politiques et moraux... Toujours la culture exclut le point de vue du *spécialiste* et appelle celui de *l'honnête homme,* ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, celui de *l'amateur,* puisque l'amateur songe à son amusement, et l'honnête à ce qu'il y a de plus sérieux: la reussite de sa personnalité intime". *Destins de la personne,* Paris, 1935, p. 60.

Indica-lhe, antes de tudo, a perfectibilidade natural, a possibilidade do progresso, da conquista de níveis mais altos na realização de ideias que sempre se elevam. Por isto todas as criações culturais — a ciência e a arte, a linguagem e a técnica, o direito, a moral, a religião — são apanágio da nossa espécie. Título de uma incontestavel superioridade de natureza. Na série animal, todo o problema da existência resume-se numa adaptação vital do organismo ao meio.

Mas a cultura, o homem não a pode tirar toda de si mesmo. Nos próprios recursos não encontra o indispensavel à realização de sua plenitude. O material, os estímulos deste trabalho fecundo vai pedi-los ao ambiente físico e social. E ei-lo em relações de dependência da terra e da sociedade. A imanência da atividade vital, que no seu grau de independência mede a perfeição da vida, é aqui defeituosa e limitada. A autonomia do espírito não é completa. Por esta fenda aberta na nossa interioridade, penetram-nos na evolução da vida espiritual todas as influências mais ou menos determinantes dos elementos físicos e sociais do meio a cujas particularidades nos liga o destino de uma alma que informa um corpo. Ainda os gênios são tributários das contingências efêmeras de um tempo e de um lugar. A cultura do homem é também um sinal de indigência.

* * *

Por esta reciprocidade de relações necessárias entre o desenvolvimento do indivíduo e as riquezas do meio, a cultura, que, no primeiro momento, evoca uma perfeição pessoal, reveste também as propriedades de um fenômeno coletivo. O homem cultiva-se fecundando as forças latentes em germe nas múltiplas possibilidades de sua natureza. Mas esta germinação que tanto contribui para o progresso da vida em comum não se processa por sua vez senão em ambiente social propício. Não existe cultura formal *pura*. O homem começa a ter conciência de si por oposição a um objeto. A alma do homem cultivado (cultura formal), não se desenvolve, apura e refina senão num meio rico de bens e de valores humanos (cultura material). São as obras e instituições culturais que a excitam e orientam. A religião, as ciências, as artes, as leis e os costumes formam esta atmosfera quente e luminosa em que as almas encontram alimento, força e vida.

A cultura é um patrimônio social, que se foi lentamente constituindo com os esforços árduos de antepassados numerosos; que se regenera e enriquece de contínuo com a colaboração do

presente; que se transmite como herança viva para levar às construções do futuro a contribuição do passado, numa solidariedade indestrutivel e benfazeja entre as gerações que se sucedem. Nesta comunhão de modos de pensar, de querer e de agir, nesta síntese de valores acumulados pelo esforço do homem no intento de dar à vida expansão, ordem, beleza e estilo, vive a alma de um povo; concretiza-se o fruto de todos os esforços ascensionais, despendidos nos séculos de sua existência; reflete-se a fisionomia de sua individualidade histórica que se multiplica nos traços dominantes dos seus membros. A cultura é, pois, um fenômeno eminentemente social e, este título, parte integrante da civilização. Se a esta as condições geográficas e étnicas subministram os quadros naturais, a cultura vem trazer-lhe, com o trabalho do homem, o seu elemento específico.

Por onde se vêem as diferenças ou relações que estabelecemos entre civilização e cultura. Um e outro termo ainda não lograram, na nomenclatura sociológica, um significado técnico preciso. Os autores, inspirados não raro em construções sistemáticas de carater acentualmente pessoal, emprestam-lhes as mais variadas e, por vezes, antagônicas significações. Para SPENGLER, por exemplo, cultura e civilização são, no processo de formação social, duas fases análogas à virilidade e decrepitude no processo de evolução biológica. A cultura indica a força, a pujança criadora, o estádio de vida em que uma raça produz mais do que consome. E' o seu *verão*, e o seu *outono*. Mas no "destino" (*Schicksal*) de uma cultura sobrevem fatalmente o triste *inverno*. Esta fase final é "civilização", caracterizada pelo requinte das maneiras, pelo luxo, e pelo urbanismo, que consome mais do que produz, pelo cosmopolitismo que desagrega a unidade do organismo étnico para diluí-lo num estado amorfo de misturas raciais (22).

Entre os autores ingleses, seguidos também por outros, frequentemente, cultura implica o domínio do homem sobre si mesmo, enquanto a civilização assegura a sua supremacia sobre o mundo exterior (23). BARTH inverte totalmente estas relações. Cultura é o "domínio do homem sobre a matéria e as energias

(22) Cfr. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-22. A distinção de SPENGLER encontra-se também em outros alemães. Adotou-a também H. DE MAN, no seu *Le socialisme constructif*. A cultura, diz ele, *produz* valores; a civilização *goza* os valores adquiridos.

(23) Tal é, por exemplo, a posição de FOERSTER. "Civilização é disposição exterior, técnica da natureza, expansão de inúmeraveis exigências". "Cultura é subordinação de cada uma das necessidades individuais às forças espirituais da vida, é domínio do homem sobre a própria natureza". *Jugendlehre*, 1904, p. 3. Donde a conclusão: "Civilização sem cultura, técnica sem caridade, é uma torre de Babel". A cultura moderna é "socialização

naturais"; civilização "o senhorio do homem sobre si mesmo" (24). Uns vêem na cultura um fenômeno essencialmente *nacional* (cultura grega, francesa ou alemã), e à civilização, ao menos em princípio, dão-lhe uma amplitude *internacional* (civilização do Ocidente). Para outros ainda, a cultura compreende as obras e conquistas de carater *intelectual* (ciências, artes, etc.), a civilização exprime com mais propriedade quanto se refere ao aperfeiçoamento *moral*, como a formação do carater, aprimoramento do coração e da vida afetiva de um povo. Nem faltam os mais radicais que eliminam o problema, nivelando os dois termos na identidade de uma sinonímia perfeita.

Em tanta variedade de acepções, a liberdade é um direito e a opção um dever. Para evitar equívocos convém firmar uma terminologia, e firmamos a nossa consultando quanto possivel a etimologia dos termos e o seu uso moderno e corrente. Entre civilização e cultura vemos a diferença que existe entre o todo e a parte: não opomos as duas idéias, como adequadamente distintas, e, menos ainda, antagônicas. Integramos uma na outra. A cultura, representa numa civilização, o elemento específico que lhe traz o esforço do homem, como o desenvolvimento (cultura, *cultivar*) de suas potencialidades e energias naturais. A civilização, conceito mais amplo, compreende, além disto, as influências múltiplas e misteriosas que sobre a vida social de uma comunidade podem exercer os fatores telúricos e raciais. Terra, Raça e Cultura completam a idéia da civilização. Nesta imensa obra coletiva e permanente, criada e sempre transformada para assegurar à vida humana uma expansão cada vez mais ampla e harmoniosa, colaboram, em solidariedade indestrutível e em contínuo equilíbrio dinâmico, a Natureza e o Homem.

---

exterior e depravação interior". *Deutsche Jugend und Weltkrieg*, pp. 216, 128. Sobre as diferenças entre "zivilisation" e "Kultur", "Gesittung" e "Bildung", de outro ponto de vista diverso do de FOERSTER, Cfr. O. WILLMAN *Didaktik als Bildungslehre*[5] Braunscheweig, 1923, pp. 66-76.

(24) P. BATTH, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, t. 1[a] p. 573. Alguns filósofos-historiadores, como H. SCHNEIDER, chegam a ver no aparecimento da *"poesia clássica"* um ponto de referencias na evolução que permita a comparação de várias culturas. Em todas elas "existe igualmente uma poesia clássica que personifica o carater próprio da nacionalidade para a conciência do povo e dos seus vizinhos; em toda a parte aparece como o primeiro trabalho cultural característico". E aplicando a teoria a alguns povos vê SCHNEIDER os seguintes pontos capitais: Itália, 1265 (DANTE); Espanha, 1398 (SANTILHANA); Inglaterra, 1564 (SHAKESPEARE); França, 1606 (CORNEILLE); Alemanha, 1749 (GOETHE); Rússia, 1817 (TOLSTOI); Grécia, 525 a. C. (ÉSQUILO); Roma, 254 a. C.(PLAUTO)" etc., etc. Cfr. H. SCHNEIDER, *Filosofia de la Historia*, tr. esp., Barcelona, 1931, 323-325.

* * *

O campo da cultura é vasto como o da perfectibilidade humana. Mas não é difícil, para clareza da análise, dividi-lo em grandes setores. Podemos assim percorrer, senão todos, ao menos, os mais importantes elementos culturais.

A *ciência* ocupa, entre eles, um dos primeiros lugares. A curiosidade ou a sêde de saber, uma das tendências mais profundamente radicadas na nossa natureza, alimenta, sem cessar, a inquietude investigadora, fonte de contínuo progresso. Se a cultura importa enriquecimento e dilatação de vida, a ciência alarga-nos indefinidamente os horizontes. Conhecer é possuir idealmente os seres, é pôr-nos em contacto com a imensidade do universo. Se a cultura implica ajustamento ao meio, domínio conquistado sobre as forças cósmicas, a ciência dá-nos a chave desta adaptação vitoriosa. E' mister possuir as cousas pelo conhecimento antes de submetê-las pela ação. A natureza não presta a docilidade de seus serviços senão a quem lhe obedece à inflexibilidade das leis. Não maravilha, pois, se desde as tentativas do primitivo que, entre admirado e pavoroso, observa os rios e as plantas, os animais e as estrelas, até aos triunfos do homem moderno que, seguro de si, confia às radiações invisiveis a transmissão do seu pensamento, a ciência, sob todas as formas, tenha sido a companheira inseparavel e a amiga fiel da civilização em marcha.

* * *

A *arte* corresponde a outras exigências e preenche finalidades diversas. Para a nossa sêde de emoção, para as aspirações imprecisas mas poderosas do sentimento, ela cria-nos um mundo ideal de beleza. Nesta região superior de euritmia e de ordem o homem descansa das decepções da realidade, educa e disciplina os movimentos de sua vida afetiva e eleva-se, através do Belo, à contemplação extasiante da Verdade e do Bem. Pela sua vocação, o artista desempenha ainda uma alta função social. Sua atividade criadora é um contrapêso às inclinações do egoismo esterilizador. O homem vulgar só vê as cousas através do círculo estreito de seus interesses e não aprecia valores senão pela escala enganosa de suas vantagens imediatas. O artista entra em comunhão desinteressada com todos os seres, alheia-se de si mesmo para vibrar em consonância com o ritmo profundo do Cosmos. Neste desprendimento de individualismos acanhados, eleva-se a relações de simpatia universal. As coisas aparecem-lhe na ingenuidade de sua beleza nativa e nada de humano lhe é estranho. Através da

arte, o mundo, na diversidade de seus elementos, reconquista a sua unidade profunda que a minúcia da análise científica fragmenta e o utilitarismo das técnicas econômicas degrada. Como expressão superior de estados dalma e como veículo dos mais altos valores humanos, a arte é fator essencial de civilização e representa, em cada síntese cultural, um dos elementos mais característicos. HOMERO e DANTE resumem a grandeza de um povo e de uma época.

* * *

Com as *técnicas* entramos no domínio da prática realizadora. Inventar *instrumentos* para ampliar a sua esfera de ação e firmar o seu império sobre a natureza foi sempre um sinal distintivo do homem. O *homo faber* e o *homo sapiens* aparecem contemporaneamente desde os albores da prehistória. Acender e conservar o fogo, inventar o arco, lascar e polir a pedra, fundir e afeiçoar os metais, marcam os primeiros passos de um longo caminho no qual a humanidade não tem cessado de progredir. Se a técnica se pode definir uma aplicação das descobertas científicas à organização material da sociedade, o seu contínuo desenvolvimento é o corolário espontâneo da natureza intelectual do homem. "O diálogo entre as mãos e o cérebro", do qual, na expressão feliz e imaginosa de E. LE ROY (25) nasceu a civilização, não emudecerá nunca. Dele surgirão sempre novas e fecundas conclusões práticas que tornarão cada vez mais efetiva a realeza do homem sobre os elementos naturais. E as transformações maravilhosas obtidas pelas técnicas aplicadas à agricultura, ao comércio, à indústria e ao conchego e bem estar da vida são tão visiveis e impressionantes que, muitas vezes, por ela aferimos o grau de civilização de um povo. Civilizar equivale, muitas vezes, em apreciações menos profundas, a construir estradas, sanear insalubridades e multiplicar máquinas. Importa, porém, não perder de vista a justa apreciação dos valores. A utilização dos recursos naturais, para as comodidades da vida material, constitui apenas a cultura *inferior*. Na sua expressão plenamente humana, a cultura implica bens de ordem mais elevada. Mantida hierarquicamente na sua qualidade de *instrumento*, a técnica, com todos os seus progressos, está fadada a prestar ao homem os mais inestimaveis serviços: assegurar-lhe o domínio das cousas, e aumentar-lhe, com as horas livres do trabalho para ganhar a vida, os lazeres nobres para viver

(25) *Les Origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence*, p. 206.

a vida. Ai! porém, da civilização que fizer da máquina um *ídolo!* Não tardará em experimentar a crueza da divindade sem entranhas que devora os próprios adoradores!

* * *

Ciências, artes e técnicas — outros tantos fatores culturais destinados à expansão da vida, no seu tríplice aspecto, — predominantemente individual — de conhecimento, afeto e ação.

Mas o homem é também, por natureza, social, e ao desenvolvimento da vida em sociedade aplica os esforços de sua inteligência progressiva.

Nesta cultura da convivência humana, o *direito* desempenha um papel de protagonista. Consuetudinário ou escrito, compete-lhe regular e aperfeiçoar este complexo de relações que tornam possivel a vida em comunidade, se é que lhe não constituem a própria essência (26). À massa heterogênea dos fatos sociais — econômicos, familiais, políticos etc. — ele impõe a ordem e a harmonia da razão. Sua função é organizar o amorfo, disciplinar os fatos pela idéia; elevar o que é ao que deve ser. Não é esta a própria missão de quem civiliza? E aí está, porque na própria etimologia, a civilização implica uma relação ao homem social, ao homem-*civis*, isto é, ao titular de direitos e deveres na *Civitas*.

* * *

No *Estado*, encontra o direito a forma suprema de sua organização e a condição de sua eficiência plena. As relações entre o estado e a cultura são das mais incontestaveis, mas também das mais delicadas. Para indicá-las, convém, ainda que, em brevíssimo escorço, ter presentes outros elementos culturais afins, de carater essencialmente coletivo.

Os homens podem agrupar-se, unidos por vínculos corporais ou espirituais, pelos laços do sangue ou pela comunhão da cultura. Na identidade do sangue baseia-se a *família*, cujo princípio orgânico é a paternidade. Na unidade de uma cultura funda-se a *nação*, cuja alma é a conciência de destinos comuns a realizarem-se na história.

(26) Alguns juristas, com quase todos os escolásticos antigos, viam na autoridade o princípio especificativo da sociedade, a *forma societatis*. Outros, com os escolásticos modernos, preferem ver este elemento formal no vínculo que une, com reciprocidade de direitos e deveres, os membros de uma comunidade em via de organização para realizar um bem comum.

A idéia de *povo*, que lhe é apresentada sem lhe ser de todo equivalente, implica apenas a de uma multidão tão extensa que já não se lhe aplica a idéia de família ou de tribu (família patriarcal). A sua unidade provém sobretudo da continuidade geográfica do solo, ainda que também a ascendência comum, a filiação na mesma raça lhe não seja de todo estranha. Daí a impressão de massa um tanto desorganizada e amorfa, em estado natural e espontâneo, que se associa à idéia de povo. Falta-lhe o elemento de cultura, de aristocracia, de escol, de criação conciente do espírito que se encontra no conceito da nação. Podem surpreender-se estes matizes de sentido nas expressões: herói "popular" e herói "nacional"; literatura "popular" e literatura "nacional". Os autores alemães costumam enriquecer mais o conceito de povo, *Volk*. Enquanto a nação diz algo de perfeito, de cristalizado, de todo estático, o povo é essencialmente dinâmico, é uma unidade viva, plástica, em vir-a-ser contínuo, trabalhada interiormente por um surto incansavel de expansão vital e por uma necessidade criadora que se não esgota. Estas averiguações valem principalmente da raça eleita, do povo "criador de cultura" e menos dos povos inferiores, passivos, que se contentam com assimilar a cultura alheia. (Kulturträgende.)

Com todos os harmônicos sentimentais que lhe acompanham a sonoridade fundamental e lhe dão timbre acentuadamente emotivo, a noção de *pátria* prende-se imediatamente à de terra, *terra pátria*, e, por ela, aos ascendentes a quem devemos a vida. Sem o *solo* natal, sem o contexto geográfico que emoldurou a existência de nossos pais e que eles contemplaram com os seus olhos e aformosearam com os seus trabalhos, não há pátria. A comunhão de cultura — idéias, sentimentos, tradições — não basta para esgotar-lhe as riquezas de significação. Israel é uma nação sem pátria. E' mister ainda um elemento material, uma quase extensão física do lar, como suporte concreto de todos os idealismos. Por isto, a gratidão e o devotamento, que devemos ao torrão que nutriu os nossos maiores, refletem e ampliam os sentimentos de família. O amor da pátria é uma forma de "piedade filial".

A nação relaciona-se intimamente com o povo e a pátria, mas não se identifica de todo com nenhuma destas realidades. O acento dominante cai aqui sobre o elemento cultural. Um patrimônio comum que alimenta a vida do espírito e se concretiza na religião, na literatura, no direito, na língua (27), nas tradições

(27) A língua, sobretudo, desempenha nas formações culturais um papel de primeira importância. Já S. AGOSTINHO observava: "Linguae unitas et similitudo firmissimum est vinculum societatis humanae et religionis". Como

e nos costumes — eis o que forma o espírito, a alma de uma nacionalidade. Sua missão providencial é preparar os seus membros para a vida civilizada e subministrar ao homem, em sua personalidade, o ambiente cultural indispensavel à sua expansão plena. "A nação não tem valor senão pela função que exerce em prol da pessoa humana. Transmite-nos um gênio nacional e uma herança; e este benefício é a justificação e, ao mesmo tempo, a medida de seus direitos. E' o ponto de vista objetivo da finalidade e da função que prima na determinação do direito das nações" (28). Por outro lado, através da nação o homem realiza a sua missão histórica total. O desenvolvimento do indivíduo, das suas faculdades e energias latentes, não esgota a finalidade do homem. Outros deveres o ligam aos outros homens, às demais criaturas, presentes ou futuras, dentro da harmonia integral dos planos da Providência sobre a humanidade. Na grandeza destas perspectivas que abraçam todos os horizontes da história, cada nação, com a sua originalidade cultural, tem uma missão própria a desempenhar nos séculos de sua existência. E' a sua contribuição característica e insubstituivel para o progresso humano. Integrando-se

bem adverte SOIGNON, prof. de filosofia na Universidade de Beyrout: "une langue est un système psychologique, une forme de vie humaine. Et c'est pourquoi la langue c'est l'homme; la langue commune c'est le peuple, c'est la patrie permanente... Une langue dans sa totalité c'est donc comme l'enregistrement d'une sensibilité nationale; l'apprendre c'est se mettre à l'unisson de ce peuple qui la parle et qui l'a formée à son image; c'est développer d'autant sa capacité de sentir et d'aimer. Savoir deux langues, a dit à peu prés Charles Quint, c'est être homme deux fois. C'est vrai; car on ne double pas seulement sa vision du monde et de la vie, on double son coeur". Resposta a um inquérito, publicado por CHARMONT, *L'humanisme et l'humain* Paris, 1934, p. 384, 286. DAWSON sublinha a sua importância como arquivo registrador do grande esforço racional de uma comunidade: "Séculos de pensamento e de ação comum criaram uma terminologia, um sistema de classificação e, até, uma escala de valores que em seguida se impõem a quantos lhes sentem a influência, de modo a justificar o velho provérbio: "Nova língua, alma nova" *Progress and Religion*, tr. fr., p. 73. Sobre a língua, como fator de unidade insiste mais G. FESSARD: a língua "representa, na origem do grupo social o fator mais radical de unidade, por ser a condição de todos os outros elementos culturais que diversificam as nações". Ver as considerações sutís e profundas aduzidas pelo autor em apôio de sua tese: *"Pax nostra". Examen de concience international*, Paris, 1936, p. 193-198.

(28) J. DELOS, *La Societé internationale et les principes du droit public*, Paris, 1929 p. 52. E mais adeante: "Les nations ont une finalité propre: la *culture*. Elles ont pour fonction de la transmettre et de l'inscrire en traits indélèbiles dans l'âme de chacun de leurs membres. Elles utilisent à ces fins l'hérédité individuelle et sociale, ainsi que les multiples et complexes influences qu'exerce le milieu... Telle est la raison d'être de la nation, la justification de ses prérrogatives et la source de ses devoirs". p. 90-91.

na comunhão nacional, contribuindo com a sua vida para conservar, desenvolver e transmitir-lhe a cultura, cada homem coopera no processo histórico da humanidade. Através da nação, o indivíduo atinge os destinos providenciais da espécie.

Mas o patrimônio de uma cultura não funda uma nação sem a *conciência* comum desta unidade cultural. Religião, ciências e artes, línguas, costumes e instituições constituem um fato *objetivo*, uma herança transmitida pelos maiores. Só, porém, quando a conciência coletiva ratifica este fato e representa a si mesma de maneira distinta esta unidade social, constituida pelo passado de sua formação semelhante, pelo presente de uma mesma vida e pela solidariedade de futuros destinos, é que nos achamos em face de uma nacionalidade. Na massa ou no corpo exterior dos quadros uniformes de existência, a *vontade da vida em comum* infunde-lhe a alma vivificada de uma nação. E esta adesão coletiva a um fato exterior, manifesta continuamente no propósito de conservar, defender e perpetuar a herança cultural comum, constitui, como elemento específico, o segrêdo da unidade, coesão e duração do grupo nacional (29).

Toda a nação, portanto, possui, ao menos em germe, a tendência ínsita a plasmar-se em organismo político independente. O Estado é o termo natural da sua evolução histórica. Nem, por isto, se confundem Nação e Estado. O Estado é sempre uma unidade política, e a nação uma unidade cultural (30). E não são estes apenas dois conceitos distintos, são realidades dissocia-

(29) Na substância, como resumindo o exposto no texto aceitamos a definição de G. Diena: "La nazione é un organismo etico sociale, che risulta da un complesso di elementi naturali, principalmente dalla razza, dalla lingua, dall'indole, dalle tradizioni, dai costumi, dalle aspirazioni". *Diritto Internazionale*, Città di Castello, 1930, P. I, p. 75. E ainda a de I. Seipel que vê em a nação: "eine aus mehr oder weniger gleichartigen, zum mindesten aber assimilationsfaehigen Elementem vom Schicksal bis zur Kultur=und Spracheinheit zusammengeschweisste Menschenmasse. *Nation und Staat*, 1916, p. 6. Mais compreensiva ainda a definição de A. Messineo: "La nazione è un aggregato sociale naturale, che, nella conscienza della sua unità di origine e di civilità tende alla conservazione e allo svolgimento dei suoi elementi culturali, in ordine alla compiuta formazione della persona umana". *Natura et essenza della Nazione*, na *Civilitá cattolica*, 1938, III, 317.

(30) Desta distinção fundamental derivam as outras, compendiadas por De Hovre, numa série da antíteses: "L'Etat est communauté d'autorité; la nation est communauté de traditions. L'Etat est communauté dans l'espace; la nation est communauté dans le temps. L'Etat est règlementation extérieure de la vie, la nation accomplissement intérieur de la vie. L'Etat est communauté institutionelle, juridique, volontaire; la nation est communauté d'esprit. L'Etat puise sa force dans l'unité; la nation, dans la

veis na história. Há o Estado nacional, o mais perfeito, que enfeixa a unidade de uma nação na unidade de uma estrutura política: Portugal, França, Itália. Mas há também unidades culturais que nunca atingiram a maturidade da independência (Bascos, Flamengos) ou que a perderam nas contingências históricas (a Polônia do século XVIII, a Etiópia dos nossos dias), como há poderosas organizações políticas que abraçam em sua rede de govêrno diferentes formações culturais (31). Na antiguidade o império romano, no século XIX o império austro-hungárico dão-nos dois exemplos célebres da coexistência de várias nações sob a identidade de um regime político.

Todos estes fatos, porém, que mostram apenas a complexidade real do problema das relações entre nação e estado, (32) não diminuem a verdade da nossa primeira afirmação: a independência política constitui por via de regra o último estádio na evolução de uma nacionalidade. E' pela organização de novo Estado que a conciência nacional se afirma a si mesma, se objetiva como um ser *sui-juris*, capaz de proteger a sua continuidade histórica e de orientar os seus destinos. Na ordem política a nação atinge a sua maioridade perfeita e consagra, com a autonomia jurídica, a evolução completa de sua personalidade (33). Por sua vez, o Estado, com a eficiência de sua armadura, oferece ao patrimônio cultural de uma nação o amparo de sua tutela

liberté. L'Etat est régulateur; la nation est puissance créatrice de la vie intellectuelle. L'Etat est statique, mécanique, centralisateur; la nation est dynamique, organique, fédérale. L'Etat est un organisme politique; la nation est un organisme psychologique et social. L'Etat constitue l'élement paternel; la nation, l'élément maternel de la communauté. L'Etat vit de loyauté; la nation vit d'amour". *Essai de philosophie pédagogique*, Bruxelles, 1927, p. 270-71.

(31) Neste caso há ainda duas hipóteses possiveis: ou as nações se acham todas no mesmo pé de igualdade e temos um estado federativo (Suiça); ou, ao lado de uma nação que prepondera vivem outras em situação desigual e temos o *estado nacional com minorias nacionais* ou *alógenas*.

(32) Aqui, se este estudo não exorbitasse da finalidade que levamos em mira, se oferecia a oportunidade para analisar o famoso e equívoco *princípio das nacionalidades*, bem como a questão das liberdades culturais, intimamente relacionada com o direito de cada indivíduo aos quadros da própria cultura. O leitor curioso poderá consultar J. T. Delos, *La société internationale et les principes du Droit public*. Paris, 1929, pp. 53-62; Y. de la Brière, *Le principe des nationalités, na Revue de Philosophie*, 1925; J. Lucien-Brun, *Les libertés culturelles*, Paris, 1932; G. Fessard, *"Pax nostra"*, Paris, 1936, 409-437; J. Eppstein, *The catholic tradition of the law of nations*, London, 1935, 347-462.

(33) Enérgica e concisa a expressão de Delos: a nação "se personnalise en s'étatisant". *Op. cit.* p. 150.

e a garantia de sua força estruturada. Seus órgãos de ação e defesa protegem-no contra a infiltração dissolvente de elementos estranhos. A criação de instituições apropriadas faculta-lhe os instrumentos necessários à conservação, propaganda e extensão de uma cultura. Os exemplos modernos da Alemanha, dos Estados Unidos e da Itália, bem mostram quanto a unificação de um govêrno forte pode contribuir para a coesão e robustecimento de uma nacionalidade, e quão eficiente pode ser na dinâmica social a ação unitária, integradora e diretiva das instituições políticas.

Mas se ao Estado pela sua própria natureza, compete a missão jurídica de defender e expandir uma cultura, impõe-se-lhe, outrossim, o dever de respeitá-la nos elementos essenciais de sua integridade. Proteger não é absorver; estimular não é confiscar. A cultura, já o vimos, tem uma missão providencial: a de oferecer ao homem o ambiente favoravel à plena eflorescência de suas virtualidades. E' meio para fim mais alto. Nesta subordinação essencial que põe a cultura a serviço da pessoa humana, com suas exigências imprescritiveis, temos o princípio fecundo que nos ha de ser mais tarde o fio condutor no estudo delicado e complexo das relações entre o homem e a nação, o indivíduo e o Estado. E' a primeira pedra sobre a qual se poderá erguer uma construção segura.

CAPÍTULO III

HUMANISMO E CULTURA

Entre os elementos que integram uma cultura e lhe constituem e exprimem a fisionomia própria, há um, merecedor, pela sua singular importância, de atenção mais demorada. É a visão da vida, é a concepção do homem e dos seus destinos. Inseparavel de toda a civilização, há uma doutrina metafísica, uma sistematização do universo e das relações entre os seres, que lhe alimenta as energias íntimas e lhe anima e ilumina toda a vida interior. Dar um simples balanço às criações externas de uma cultura e descurar-lhe esta alma invisivel que as vivifica e lhes dá um significado, fôra fechar os olhos ao que nela há de mais profundamente humano. A imagem assim obtida ficaria irremediavelmente deformada; as mutilações haveriam sacrificado as características específicas mais interessantes.

A idéia geral de civilização evoca, para logo, a de um esforço coletivo no domínio sobre a natureza e na organização da convivência social, com o intuito de assegurar à vida humana as maiores possibilidades de expansão. Como admitir que este esforço não seja orientado por uma concepção do homem e estimulado por um ideal atingivel de sua perfeição? Uma análise mais esmiuçadora evidencia melhor esta necessidade e esta importância.

A civilização pode considerar-se antes de tudo como um *processo*, ou uma *evolução*. É um movimento para um termo, uma ação que mira um resultado. Ora, toda a ação humana, de sua natureza, orienta-se para uma finalidade que lhe constitui a razão de ser. Em linguagem de escola, uma causa eficiente, dotada de inteligência, não se determina a agir senão atraida pelo conhecimento da causa final. A finalidade conciente é essencial à ação humana. Mas uma vez engrazados na entrosagem dos fins, não é possivel determo-nos na marcha inexoravel que leva a um fim último, a um absoluto, condição da amabilidade de todos os fins intermediários. O fim imediato desta ação atual não me leva de fato a agir senão porque me assegura a posse de um bem desejado em vista de outro bem ulterior. Este, se porventura não representa para mim o bem

supremo, transformar-se-á, por sua vez, em meio de o alcançar, mediata ou imediatamente. Ora, nesta série subordinada de fins, como na série de causas eficientes, não é possivel um *processus in infinitum*. A causalidade do fim imediato e atual é essencialmente condicionada pela sua dependência de um bem último, donde lhe deriva todo o poder e atração sobre a vontade. E' força parar, como diria ARISTÓTELES, ἀνάγκη στῆναι. Mas, um fim da vida humana é a sua razão de ser total e implica uma solução ético-metafísica do problema da vida e do universo, uma *Lebensanschaung* e uma *Weltanschaung*. Profundamente RENOUVIER: "L'idée de l'homme ne s'accomplit, au coeur de l'individu énergiquement conscient, qu'en le définissant en rapport avec l'humanité et le monde en toute leur durée et leur destinée" (34). Mas definir o homem com a amplitude destas relações no espaço e no tempo, defini-lo em harmonia com os destinos da humanidade e do mundo, que é senão afirmar a existência de uma metafísica integral envolvida em toda a ação de quem deseja agir de acordo com a natureza racional em toda "a energia de sua conciência"? Não há, pois, separar aqui a civilização material da moral — o domínio da natureza da ordem do espírito — para emancipar a primeira das exigências de uma finalidade superior.

Esta necessidade inelutavel, inerente à própria dialética interna da ação, já se impõe na materialidade da técnica mais elementar. O que para o sábio é relação de causa e efeito, de antecedente a consequente, para o prático, para o técnico civilizador, transforma-se em relação de meio a fim. O físico determina as leis de compressão e expansão dos gases e a capacidade daí decorrente de realizar-se um trabalho. No domínio da ação quem quiser obter este fim empregará aquele meio; mas este fim, se já não é o último que mira a vontade, será por sua vez, subordinado, como meio, a outro fim ulterior, por exemplo o movimento do êmbolo numa locomotiva, de um projetil na alma de um canhão. E os fins se vão assim concatenando em séries hierarquizadas de valores, dependentes, em última análise, de um valor supremo, em que se resumem os destinos do homem. Na mais insignificante das ações concientes, implícita ou explícita, vive e trabalha uma inteira filosofia do universo.

---

(34) Cit. por SERTILLANGES, *Affinités*, Paris, 1936, p. 146. Igualmente. O. WILLMANN: "Die Bildungsideale, so vielförmig sie bei der verschiedenen Richtung der Kulturbestrebungen sein moegen, reichen mit ihren Wurzeln bis den Boden der ethischen Anschaungen, Urteile, Begriffe hinein, in denen ein Volk seiner Gesittung inne wird". *Didaktik als Bildunsglehre*[5], Braunschweig, 1923, p. 71.

Mas a civilização não é só um processo, é tambem um resultado. Há nela um aspecto dinâmico, mas há também outro, estático. E' um *fieri* e um *factum*. Em cada época, ao lado das atividades que transformam o presente e preparam o futuro, há, dotado de certa estabilidade, um patrimônio de bens culturais adquiridos. Segundo a sua natureza e finalidade, a análise poderá classificá-los em econômicos, científicos, estéticos, morais etc.. Importa, porém, que na realidade da vida social, não obstante estas diferenças indestrutiveis, eles coexistam em relações harmoniosas que assegurem à civilização a sua organicidade. Ora, os diferentes elementos culturais, apesar de solidários na reciprocidade de suas ações e reações, gozam de certa autonomia e tendem, pelo próprio impulso imanente de sua natureza, a desenvolver-se indefinidamente na linha de suas finalidades. A economia tende ao máximo de produção e de lucro; a arte, à intensificação das emoções estéticas; o Estado totaliza o domínio de sua ação; a cultura física só aspira ao desenvolvimento do corpo na formação do atleta; as disciplinas científicas desinteressam-se da justiça e da caridade. Como harmonizar a evolução independente destes elementos diversos sem um princípio de ordem universal que os domine e relacione numa sistematização coerente? Como fundir esta multiplicidade heterogênea numa unidade orgânica sem uma tabela de valores que trace limites e imponha subordinações essenciais? Fora do homem a civilização não tem significado; seu fim é assegurar-lhe uma vida realmente humana e um desenvolvimento humano cada vez mais completo. Mas o homem é uma jerarquia viva; desrespeitá-la fôra comprometer a sua expansão harmoniosa e fecunda. E' uma unidade complexa feita de ordem e de equilíbrio; desintegrá-la ou rompê-la fôra atingi-lo na fonte vital de sua força e grandeza. Na vida dos indivíduos como das sociedades, os desequilíbrios orgânicos, quando profundos, levam à deformação das monstruosidades, no sentido biológico da palavra. As atrofias como as hipertrofias podem aqui ser fatais. Não há, portanto, civilização que possa durar sem uma concepção do homem e da vida, numa palavra, sem um verdadeiro *humanismo integral* (35). Toda a organização de vida coletiva é o seu reflexo necessário; toda a civilização é uma metafísica viva. Impossivel a separação com-

---

(35) Tomamos a expressão "humanismo integral" a um artigo célebre publicado com este título, pelo P. F. CHARMONT, nos *Etudes*, t. 205, 1930, p. 271-302; e à palavra humanismo damos a significação ampla que modernamente se vai generalizando: "l'humanisme est une relation de l'homme à l'Infini, comme il est une rélation de toutes choses à l'homme". CHARMONT, *L'humanisme et l'humain*, Paris, 1934, p. 23. Sobre a evolução histórica do termo ver, ibid., pp. 11-32.

pleta entre a ideologia e a sociologia. Um laço íntimo prende indissoluvelmente as realizações da história aos valores supremos do ideal (36).

Pela ação íntima de uma doutrina ético-metafísica na existência individual, mais vivamente ilumina-se a sua influência na evolução das civilizações.

Uma concepção da vida e das suas finalidades que se instala numa conciência, como Verdade e Ideal, tende irreprimivelmente a moldá-la à sua imagem e semelhança. Em face da pressão social o indivíduo já não é um receptor passivo; age e reage de acordo com os juizos de valor que lhe traçam um programa de vida. Os seus atos e as suas omissões, as suas atitudes em face das instituições sociais, todas as manifestações de sua atividade tendem espontaneamente a exprimir a verdade que lhe ilumina e abrasa a vida interior. As convicções quando profundas aquecem e acabam por inflamar-se com entusiasmos de proselitismo irradiante. O homem transfigura-se em apóstolo. Depois da alma própria, outras almas se conquistam à idéia querida que unifica e salva. Nas individualidades ricas e bem dotadas, estas razões supremas do viver tendem a tornar-se cada vez mais nítidas em suas grandes linhas e mais concientes em toda a extensão de suas exigências.

A compenetração, porém, de uma vida por uma doutrina nunca é total; é um caso-limite, para o qual tendemos asintoticamente. A bem dizer, nenhuma existência humana é um teorema em ação. Os ilogismos não são raros e a incoerência entre o que somos e o que desejamos ser estende-se a uma zona do comportamento muito mais dilatada do que, de regra, se avalia. A complexidade da nossa natureza, explica, em parte, esta desarmonia humilhante. A inteligência fraca nem sempre percebe todas as implicações longínquas e as ressonâncias práticas de uma doutrina. A vontade, em luta contra instintos e paixões, capitula, não raro, em cumplicidades vergonhosas. Na zona inferior, os determinismos físicos e biológicos opõem barreiras impermeaveis à ação do espírito. Uma metafísica da vida é o fator mais importante, não é o fator exclusivo, na construção de uma existência. Na medida em que se dilata a esfera de sua ação conciente, eleva-se o homem em valor humano.

(36) "Toute vie d'homme est la traduction vécue d'une métaphysique consciente ou inaperçue et on peut espérer que cette affirmation, tant bafonée au XIXe. siècle ne sera bientôt plus contredite par aucun sociologue vraiment digne de ce nom, rompu aux analyses d'une observation pénetrante. En tout cas, très peu preparé moi-même par mes études antérieures à en reconnaître l'exactitude, j'ai, dû par la suite m'incliner devant son évidence". PAUL BUREAU, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1926, p. 136. O ilustre sociólogo vê na "representação da vida", depois do "Lugar" e do "Trabalho" o terceiro elemento da, por êle chamada, "Tríade organizadora" da vida social. Ver todo o cap. VII da obra citada.

A passagem ao estudo da sua influência na vida coletiva das civilizações já é mais facil. O processo pelo qual uma concepção da vida entra gradualmente a informar os diferentes órgãos de uma cultura não é constante; obedece às contingências variaveis da história. Quase sempre, nas origens, encontra-se a ação dominante de uma personalidade excepcional. E' uma inteligência poderosa capaz de sistematizar, em todo coerente, os vários aspectos da vida; é uma ação forte e constante que irradia e organiza a influência conquistadora da nova ordem de cousas. Em torno dos seus ideais vão-se mobilizando outras inteligências e acendendo ardores de proselitismo. Forma-se assim um escol, um núcleo de expansão transformadora. O escol não é um simples grupo de pensadores, isolados na torre de marfim de suas altas cogitações; semelhantes grupos fechados não passam de quistos no organismo social. O escol é a alma da massa; penetra-lhe toda a extensão, vive em continuidade com ela e a transforma insensivelmente como um fermento. Pouco a pouco, as instituições familiais e culturais vão experimentando as influências da nova concepção da vida e amoldando-se às suas exigências fundamentais. Em cada geração que surge aperfeiçoa-se este trabalho de adaptação das diferentes manifestações da vida social em função das novas idéias. Avulta o número das adesões; diminui a inércia e a resistência passiva das gerações que declinam, plasmadas por outros ideais. (Para que se tenha presente um caso concreto, lembre o leitor a ação lenta e continuada do cristianismo, modelando, depois da queda do império romano, a nova civilização ocidental). Com os anos ou com os séculos, a compenetração entre a idéia e os fatos sociais torna-se mais íntima e profunda. Os órgãos da vida comum, a estrutura da família e da sociedade e a hierarquia dos valores encarnam a expressão natural da doutrina vitoriosa. Vivendo então as próprias instituições, o povo vive as suas idéias.

Só assim é que uma concepção do homem e dos seus destinos conseguem descer às multidões e ser a espinha dorsal de uma civilização. A filosofia, enquanto permanece na sua esfera própria e se dirige às inteligências pelos seus próprios métodos específicos de demonstração racional, é pouco menos que estéril. Só a religião possui o segrêdo de levar as mais altas concepções à consciência das massas e transformá-las em ação e vida. Os siste-

mas filosóficos quando aspiram a orientadores da vida social arvoram-se em religiões e procuram decalcar os seus processos de organização e propaganda pelas formas naturais da vida religiosa. O budismo oferece-nos, na antiguidade oriental, um exemplo desta metamorfose de uma filosofia, que, descendo ao povo, se faz religião. Em nossos dias, o comunismo, aspirando a plasmar uma nova ordem de cousas, criou ao lado de um sistema de idéias — bem pobres — uma "mística" dinamizadora das energias emotivas. É uma confirmação involuntária e, por isso mesmo, mais persuasiva, do papel primordial e insubstituivel da religião na vida concreta e palpitante dos povos (37).

Entre a concepção da vida que anima uma cultura e as realizações que a traduzem nunca há equação perfeita. Como já observamos no domínio individual, também no plano social o reino positivo dos fatos queda sempre muito aquém das aspirações e exigências do ideal. As razões psicológicas, já apontadas, conservam tambem aqui todo o seu valor. Além delas, a autonomia relativa das técnicas inferiores, na linha da própria evolução, opõe à penetração do espírito uma barreira de opacidade quase invencivel. Quem diria aos primeiros banqueiros e comerciantes dos fins da Idade Média — bons e sinceros cristãos em sua maioria — que estavam lançando, no terreno da economia, as bases de um sistema tão em contraste com as exigências do seu cristianismo? E quem fôra então capaz de prever e deter a marcha ascendente do capitalismo? Acrescente-se ainda a oposição, surda ou rumorosa, dos dissidentes. Por maior que seja a unidade espiritual de uma civilização, nunca a unanimidade é absoluta. Em toda a sociedade há herejes e não conformistas. As suas atitudes de antagonismo e

(37) Após tantos outros, F. ORESTANO, um dos mais notáveis pensadores da Itália contemporânea, assim justifica, na escala ontológica dos valores, o primado dos valores religiosos: "trasferendo l'asse di tutti i valori umani in un sistema metempirico, [os valores religiosos] assumono rispetto a tutta la realtà empirica, comunque data e accresciuta ed aumentabile, il massino grado di libertà riavvaloratrice e determinante. Quì la categoria dell' assoluto opera in tutta la sua estensione: di trascendenza che involge e domina tutta l'immanenza; e di tutta l'immanenza che si potenzia e sublima nella transcendenza. Da cio la capacità massima della categoria religiosa di subordinarsi tutte la altre categorie di valori umani, di imprimervi un proprio suggello, e di istituire un mondo umano commisurato all'assoluto, si come realtà e come valore; mondo orientado nel suo farsi oltre tutti i limiti empiricamente assegnabili: oltre il noto nel mistero; oltre la vita nella morte; oltre tutto il finito nell'infinito e nell'eterno. L'edificazione religiosa della vita, del mondo umano, del mondo dei valori umani, segna la massima conquista conseguibile dall'ontologia umana". F. ORESTANO, *Verità dimostrate*, Napoli, 1934, p. 187.

a sua contrapropaganda limitam, no corpo social, a eficiência plástica da doutrina dominante. Por todas estas causas, que influem em proporções extremamente variaveis, nenhuma civilização reproduz com fidelidade total uma concepção do homem e da vida. Sempre remanesce um resíduo inassimilado ao ideal. Assim, por exemplo, a Idade Média, com toda a sua fé viva e profunda, não constitui o ideal de uma civilização cristã. Há nela aspectos sombrios e recessos escuros que o Evangelho não chegou a iluminar com a pureza de sua luz. O reconhecimento sincero destes limites, porém, não pode diminuir a importância real que sobre uma cultura exerce a doutrina metafísica que a informa. MARX viu apenas nestes elementos espirituais outras tantas superstruturas inoperantes, sombras sem realidade, projetadas no mundo das idéias, pelas estruturas econômicas em que os resume a totalidade dos fatores da organização social. Nem a psicologia nem a história lhe confirmam o materialismo de estreitos horizontes.

* * *

É o humanismo, no sentido em que o definimos acima, que assegura a uma civilização a sua *unidade* orgânica. Tudo na vida social é solidário. Uma simples justaposição de técnicas inteiramente autônomas ou de elementos desagregados e contraditórios não constitui uma cultura. Todas as partes devem integrar-se num todo harmonioso e coerente. A ausência de um elemento essencial, a atrofia ou hipertrofia de outros pode acarretar para uma civilização, com um desequilíbrio interno, a ruina de uma catástrofe sem remédio. Só uma doutrina metafísica do homem pode cimentar, na diversidade dos fatos sociais, a solidez de uma construção estável; só ela pode assegurar, pela participação nas mesmas esperanças, a identidade superior de fins que, através da distinção de classes e da variedade das vocações individuais plasma a comunhão social das almas e dá à sua colaboração os indispensaveis fundamentos espirituais.

* * *

É o humanismo ainda que introduz na variedade das riquezas culturais o indispensavel princípio de *hierarquia*. Corolário do que acabamos de verificar acima. Não há organismo sem diversidade e subordinação de funções à unidade do todo. Não há nem pode haver cultura na simples abundância quantitativa de bens heteróclitos e indisciplinados. O etnólogo poderá contentar-se, na sua tarefa descritiva, de enumerar e catalogar os elementos de uma

civilização. A vida, com as suas exigências de integridade, não se ajusta a estas abstrações simplificadoras. Não é possivel, para uma sociedade que não quer morrer, pôr no mesmo nivel a honestidade do carater e a rijeza atlética dos músculos, as exigências éticas e biológicas da estrutura familial e uma hipotética vantagem econômica ou eugênica. Fora da harmonia da ordem, o homem não conserva o segredo de sua força nem a paz de sua felicidade. E a ordem na organização reflete uma concepção da natureza humana na plenitude hierarquizada de suas energias e aspirações.

* * *

Por último, é no humanismo que se vão inspirar e basear todos os *juizos* de valor inseparaveis de uma civilização que se pensa a si mesma e aspira ao progresso. Os *juizos de realidades* só nos subministram *fatos*. Os elementos de uma civilização são para nós *bens*, bens que se devem conservar e desenvolver, bens que se podem perder e sacrificar. No seu conjunto, a cultura afigura-se-nos como um grande benefício, a condição essencial à expansão humana, o ambiente criado pelo próprio homem para a conservação e defesa de sua vida orgânica, mas sobretudo para a florescência de sua vida espiritual. Não há protegê-la contra as ameaças de desequilíbrio e dissolução interna — também as civilizações morrem — sem uma contínua *revisão crítica* dos seus elementos integrantes. Estamos em plena região de *valores*. É mister um eixo de referência que nos permita aferi-los. Esta craveira-padrão é o homem. Só uma doutrina metafísica de sua natureza e de seus destinos, — critério de julgamento e de escolha — pode orientar as organizações e as atividades culturais. Num texto célebre de sua *Politica* já o havia observado ARISTÓTELES: "Antes de definir o Estado ideal, importa definir a vida mais desejavel, o ideal da vida para o indivíduo e o Estado" (38).

---

(38) ARISTÓTELES, *Politica*, l. VII, c. 1. *Opera ommia*, ed. Paris, Didot, t. I, p. 600-601. E o estagirita continua: "Consiste ele (o ideal da vida) nos *bens da alma*, sabedoria e virtude... e os bens exteriores não passam de meios... isto é verdade tanto dos Estados como dos indivíduos. De tais bens não há temer excesso. Não os podemos desejar nem realizar em demasia; porque a alma é o que há de mais precioso em si mesma e para nós". Comentando este trecho escreve S. TOMÁS: "Quem deseja investigar, de modo que chegue à certeza, qual a melhor organização do Estado, deve necessariamente considerar antes qual a vida mais digna do homem... Quem ignora qual é para o homem a vida melhor, há de ignorar outrossim qual a melhor forma do Estado; esta, de fato, só se realiza onde os homens, segundo as circunstâncias,

Pelo humanismo que a informa, uma civilização cai sob a alçada da filosofia e por ela pode ser julgada. Ultrapassamos o ponto de vista positivo e descritivo do etnólogo, para entrarmos no domínio das apreciações iluminadas por uma doutrina do homem. Da civilização-fato, elevamo-nos à civilização-direito; da que é à que deve ser. Os valores aquilatam-se à luz de um ideal humano.

Podemos agora enfeixar em breve síntese o resultado das análises precedentes.

A civilização apresenta-se-nos como uma criação social, destinada a assegurar à vida humana o seu desenvolvimento pleno e harmonioso (39). É a cada instante um esforço e uma conquista, uma tendência transformadora e um capital realizado. Para a sua integração contribuem a Natureza e o Homem: a natureza, com os seus elementos materiais, representados pela terra e pela raça; o homem, com as criações várias do seu espírito, enfeixadas numa cultura. Da união íntima e do equilíbrio de tensão entre estes dois fatores, um mais sujeito ao determinismo, outro mais impregnado de liberdade, resulta, em cada fase da história, a fisionomia própria de uma civilização (40). Se quiséramos usar de uma terminologia escolástica, diriamos que o primeiro destes elementos, o natural, representa a matéria, o segundo, o cultural, a forma de uma civilização. E como, na concepção tomista, a matéria constitui o princípio individuante e a razão pela qual se multiplicam os indivíduos na esfera da mesma perfeição específica, poderiamos igualmente dizer que dentro de uma civilização especifi-

---

poderão mais facilmente atingir a vida melhor". A estas vozes da sabedoria antiga acrescente-se a de um historiador contemporâneo: "Une definition éxacte de la civilisation ne se conçoit pas sans une conaissance préalable de la personne humaine... La question posée en tête de ces pages se ramene donc finalment, à celle-ci: Qu'est-ce que l'homme?... La perfection sociale, ou, en d'autres termes, la civilisation consiste dans cette forme de la societé qui offre à ses membres le plus de facilités pour attendre leur fin dernière". G. KURTH, *Les origines de la civisation moderne*, t. I, Bruxelles, 1923, Introduction, pp. XII-XIV.

(39) Os gregos diriam: destinada a elevar a vida à perfeição da vida, ou o "viver" ao "bem viver", o ζῆν ao ξην, ao καλῶς ξῆν Ver ARISTÓTELES. *Politica*, I, I, c. 12.; e III, c. 9. *Opera*, ed. Didot, I, p. 483, 529; 1252, 25; 1280, 20.

(40) As diversas teorias da civilização, que não nos é possivel aqui analisar, insistem às vezes com demasia até quase ao exclusivismo, sobre um ou outro destes dois elementos. Sem pretender, de modo algum, dar à afirmação seguinte um carater universal, que não tem, poder-se-ia talvez dizer, *grosso modo*, que na gênese e evolução da vida social os sociólogos alemães tendem a acentuar mais a ação dos agentes naturais, e os franceses, a dos fatores culturais.

cada pela mesma cultura, podem multiplicar-se as realizações concretas, graças às diversidades introduzidas pelo meio geografico e pelas variedades raciais. Assim, a civilização inglesa e a francesa, a alemã e a italiana, seriam apenas variações individuais de um mesmo tipo específico — a civilização ocidental. As diferenças não passariam de grau, de mais ou de menos, numa palavra, de modalidades acidentais. Para atingirmos uma distinção específica, fôra mister passarmos a uma cultura *essencialmente* diversa. O elemento capaz de introduzir entre duas culturas uma distinção desta natureza (distinção formal) é o que chamamos o *humanismo*, isto é, a concepção ético-metafísica do homem, da vida e dos seus supremos destinos. Se, de fato, a razão de ser, a própria finalidade profunda da civilização é proporcionar à vida humana a possibilidade de sua expansão total, concepções radicalmente diversas do homem e da jerarquia de suas exigências fundamentais hão de, por força, inspirar e orientar civilizações especificamente diversificadas. Tão essencial, por exemplo, é a distinção que nos parece existir entre a civilização pagã e a cristã; entre uma civilização que reconhece o espírito e outra que se inspira coerentemente nas teses do materialismo. Norteadas por doutrinas do homem tão irredutivelmente antagônicas, as civilizações respectivas serão inconciliaveis e incompativeis.

Tal, em síntese, a idéia de civilização, dos elementos que a integram e dos princípios que mais ou menos profundamente a diversificam.

LIVRO II

Forças negativas da civilização moderna

Introdução

Não é possivel conhecer profundamente uma civilização sem pôr em relevo a doutrina metafísica que se lhe ramifica, como sistema nervoso, em toda a estrutura orgânica. Implícita, envolvem-na todos os juizos de valor correntes na vida social dos indivíduos e das instituições; explícita, enunciam-na, em sistematizações mais ou menos coerentes, os orientadores do seu pensamento. Ao historiador e ao filósofo da cultura a interessante e delicada tarefa de pôr em evidência estas conexões íntimas entre os fatos e as idéias, entre os acontecimentos que se sucedem na trama da história e a vida superior do espírito, que neles encontra a sua expressão visivel, que os inspira e explica, projetando sobre a opacidade das cousas a luz de sua inteligibilidade.

Em se tratando da própria civilização em que vivemos, mais urgente se nos impõe este dever. Haverá para nós interesse mais vital do que ter uma conciência nítida das doutrinas que nos governam? do espírito que plasma as nossas instituições? Se se nos impõe um esforço individual e coletivo para debelar a crise em que nos debatemos, não será precisamente para uma *revisão da nossa cultura* que se deve orientar este trabalho? Não será talvez numa concepção inhumana do homem e do universo que se encontrará a raiz primeira dos conflitos de que sofremos, sintomas multiformes do mesmo mal profundo?

A tarefa de si não é facil; mas as circumstâncias já lhe vão esbatendo as dificuldades naturais. Temos hoje um recuo histórico suficiente para desembaraçar as linhas mestras do pensamento que vai norteando a nossa evolução cultural. As idéias e os sistemas, no seu primeiro aparecer, suscitam surpresas e provocam discussões múltiplas e confusas. Com o volver dos anos, eclipsa-se o acessório no olvido das cousas insignificantes, e avulta, em toda a sua importância, o elemento inédito e fecundo das novas orientações. Quem se não lembra dos debates candentes, travados em torno da física de NEWTON ou da astronomia de COPÉRNICO? Hoje, na história destas ciências, classifica-se com serenidade a contribuição real daqueles grandes gênios. Amanhã sucederá o mesmo com EINSTEIN, DE BROGLIE ou FREUD.

A esta ação discriminadora do tempo, acresce, em se tratando de idéias orientadoras da vida social, a lição preciosa da realidade, que as põe à prova na coerência de sua marcha soberana. Os acontecimentos que se desenrolam no tempo desfilam com inflexivel consequência as virtualidades dos princípios que os inspiraram. Aonde não chega, muitas vezes, num primeiro momento, o alcance discursivo da inteligência, atinge com os anos a lógica inexoravel dos fatos. Pressentiram talvez LUTERO e ROUSSEAU, DESCARTES e KANT toda a fecundidade virulenta dos germes que incubavam no seio de suas ideologias? Desenvolvendo-os implacavelmente, a história facilita-nos hoje o trabalho de compreensão e de crítica.

O grande abalo posterior à guerra mundial trouxe-nos mais um elemento à segurança da diagnose. As crises violentas trazem muitas vezes à luz as insuficiências funcionais que minavam surdamente o organismo. O paroxismo das revoluções e dos grandes desequilíbrios históricos desempenha papel semelhante na patologia social. O século XIX, com a sua grande prosperidade econômica, conseguiu dissimular aos olhares menos profundos os vícios orgânicos que corroiam as entranhas da sua civilização comprometida. As aparências eram as de um esplendor material que deslumbrava. A impressão comum, a de uma euforia duradoira e imperturbavel. As estruturas sociais, de cujo âmago já se havia retirado a seiva da vitalidade que lhes dera origem e incremento e força, conservavam-se ainda de pé por simples inércia, na sua exterioridade enganadora de formas vazias e sem resistência. Com gesto trágico e pulso férreo, o gênio mau do século XX sacudiu, de alto a baixo, a arquitetura grandiosa desta civilização. E em pouco tempo os escombros e as ruinas amontoadas assoalharam, ante os nossos olhos estupefatos, o espetáculo doloroso e instrutivo de suas fragilidades internas.

Todas estas circunstâncias facilitam a visão sintética das idéias diretrizes da civilização moderna. A análise continua sempre intricada e penosa. As correntes do pensamento nos ultimos séculos são tão numerosas e anastomosam-se em redes de tão complicada trama que esgotam a paciência a quem lhes queira acompanhar de perto os meandros interminaveis. Mas a distância simplifica o quadro. O alpinista que luta de perto com a montanha pode desorientar-se na confusão aparente com que se sucedem os contrafortes e se sobrepõem os cabeços multiformes; o aviador que contempla do alto, discerne com segurança as direções mestras do movimento orogênico. E' para uma visão panorâmica que havemos de tender.

Ainda um esclarecimento a fim de evitar o equívoco que se oculta sob a expressão de civilização moderna. A este qualificativo pode atribuir-se uma significação puramente cronológica; civilização moderna importa, nesse caso, toda a civilização dos últimos quatro séculos, (por pura convenção, faz-se comumente remontar a data inicial dos tempos modernos à queda de Constantinopla em 1493), qualquer que seja a orientação metafísica que a norteia. Num sentido *espiritual*, civilização moderna designa, nos últimos tempos, o movimento histórico em antítese com os princípios espirituais que informaram a civilização medieval. E' com esta acepção definida que, salvo indicação contrária, ou exigência do contexto, nos serviremos da expressão. A civilização moderna — no sentido cronológico — não é homogênea; no seu grêmio vivem e atuam diferentes *"famílias espirituais"*; é uma resultante variavel a cada instante de suas convergências e contrastes. Qualquer apreciação maciça e generalizada dos nossos tempos, que não levasse em conta este fato com todas as suas consequências culturais, sobre ser uma injustiça, não corresponderia à complexidade viva das realidades sociais.

CAPÍTULO I

AS PRIMEIRAS RUPTURAS

Em três atos desenrola-se o drama da civilização moderna. A ruptura da unidade espiritual no Ocidente data, como é sabido, da Reforma protestante. Primeiro ato.

LUTERO não é um começo absoluto. E' filho de seu tempo e de sua raça. As condições sociais, políticas e religiosas do Renascimento, e particularmente da Germânia, haviam criado uma atmosfera em que seria viavel um movimento de secessão de Roma. Na formação filosófica e teológica do futuro reformador fôra preponderante a influência do nominalismo occamista em que degenerara a grande escolástica medieval, mal servida, em sua decadência, por inteligências de menor envergadura (41). Não obstante estes antecedentes inegaveis, Lutero conserva a sua originalidade; é um porta-bandeira e o seu aparecimento marca uma data inicial.

As relações entre a natureza e a graça constituem o centro de gravidade da teologia *luterana*. No primeiro plano da perspectiva, uma concepção pessimista da natureza humana. As devastações do pecado foram profundas e insanaveis. Da obra prima do Criador não ficou pedra sobre pedra. A razão, cega; não só incapaz de encaminhar a alma à fé, mas fadada irremediavelmente ao erro, cúmplice desavergonhada do diabo, primeira fonte

(41) O ex-monge dirá, mais tarde, talvez em tom de gracejo: "sum occamicae factionis". *Werke*, Ed. de Weimar, t. VI, p. 600. É certo porém, que entre os escolásticos era OCCAM a quem mais prezava, muito acima de S. TOMÁS. O franciscano inglês era, aos seus olhos, "summus dialectius, scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus". Werke, t. VI, p. 183. Conheceu-o de primeira mão? É lícito duvidar. GABRIEL BIEL, porém, cujo comentário *super Sententiis* foi o manual de teologia por onde estudou Lutero, era nominalista decidido, como nominalista era toda a ambiência intelectual dos Agostinianos (JOÃO DE PLATZ NATHIN) e da Universidade de Erfurt quando lhe seguia os cursos o jovem FR. MARTINHO. Para um exame mais particularizado das influências negativas e positivas do nominalismo em LUTERO Cfr. GRISAR, *Luther*, t. I,[3] Freiburg im Br., 1924, pp. 102-132.

de todas as desgraças humanas, "fons fontium omnium malorum" (42). A vontade, por um determinismo de ferro escravizada para sempre ao mal; inuteis, todos os esforços de reabilitação; a miséria do pecado pesa como uma fatalidade inexoravel sobre toda a raça degenerada dos humanos. "O nome de livre arbítrio, foi o diabo quem introduziu na Igreja" (43). Sobrevive apenas a concupiscência identificada com o pecado; toda a atividade humana é dominada por este impulso irresistivel para o mal, por este feixe de forças invenciveis que, das profundidades corrom-

(42) *Werke*, Ed. Weimar, XL, 1 Abt., p. 365. São conhecidos os impropérios de bordel com que LUTERO tratou a razão humana "atrocissimus Dei hostis", "bestia maior mundo" "des Teufels Braut", "die hoechste Hure des Teufels". Cfr. outros textos reunidos em DOELLINGER, *La Réforme et son développement intérieur*, t. I. p. 453 e segs; BAUDRILLART, *L' Eglise catholique, la Renaissance et le Protestantisme*,[10] c. IX, pg. 357 e sgs; mais brevemente: LEONEL FRANCA, A Igreja, a Reforma e a civilização,[4] Rio, 1934, 395-399.

(43) *Werke*, Ed. Weimar, VII, 145. É sabida a comparação usada por LUTERO no seu *De servo arbitrio ad Erasmum* (1525): "A vontade do homem é semelhante a um jumento. Cavalga-o Deus? Ela vai aonde Deus a guia. Monta-lhe em cima o diabo? Ela vai aonde ele a conduz... Tudo se realiza segundo os decretos imutaveis de Deus. Deus opera em nós o mal e o bem. Tudo quanto fazemos, fazemo-lo não livremente, mas por pura necessidade". *Werke*, XVIII, 630, 709 sgs. "Dico spiritualia non esse integra sed corrupta, imo per peccatum prorsus exstincta... ita ut nihil ibi sit, quam intellectus depravatus et voluntas inimicas et adversaria Dei, quae nihil cogitat quam ea quae contra Deus sunt... Quidquid est in voluntate nostra est malum; quidquid est in intellectu nostro est error". *Werke*, t. XL, p. 293 sgs. Compreende-se agora, como em oposição a este fatalismo deprimente e desumanizador, a reação católica tivesse sublinhado o dogma da liberdade humana. Era defender a possibilidade de uma colaboração do homem na obra divina (Dei sumus adjutores, 1. Cor, III 9); era pôr em salvo o prolongamento da Encarnação em cada homem, a existência real de um corpo místico. Profundamente um dos grandes teólogos contemporâneos, especializados neste assunto: "Rattachés ou Christ par incorporation mystique, comme l'humanité du Christ est rattachée au Verbe par union hypostatique, ils [nossos esforços] voient se prolonger en eux, par le Christ, la qualité "d'instrument de Dieu, qui était dans le Christ". E. MERSCH, *Morale et Corps mystique*, Paris 1937, p. 59. Por isso, a Igreja, infalivelmente assistida pelo Espírito Santo, no seu magistério infalivel, definiu em Trento a existência da liberdade e do seu exercício na possibilidade de consentir ou resistir, SI VELIT, à ação santificadora da graça. "Si quis dixert, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil *cooperari assentiendo* Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse *dissentire si velit*, sed velut inanime quiddam nihil omnino agere, mereque, passive se habere; A. S.". Sess. VI, Can. 4; DENZINGER-BANN[3] WARTH, *Euchiridion symbolorum*, n. 814.

pidas da natureza, tiranizam, anônimas, todas as manifestações do seu dinamismo (44). O homem, reduzido à impotência nas suas mais nobres faculdades espirituais, é entregue ao domínio irresponsavel dos seus instintos indisciplinados. Freud reponta.

Sobre os fundos sombrios desta visão desesperadora da natureza humana vem projetar-se a teoria da justificação pela fé. O mal é invencivel; qualquer regeneração interior, uma impossibilidade. Resta, porém, uma esperança: a da apropriação extrínseca dos merecimentos de Cristo. Um ato de fé, isto é, de confiança na sua bondade faz nossa a sua justiça. A graça não renova, pois, interiormente o homem; pecador e corrupto o encontra, corrupto e pecador o deixa; sua ação limita-se apenas a alcançar-lhe a não-imputabilidade de seus pecados. E' uma ficção jurídica; não é uma renovação vital. O manto esplêndido da santidade de Cristo como que vela, aos olhos de Deus, a hediondez indestrutivel de suas misérias morais. Os beneficiários desta justificação não passam de sepulcros caiados. Um sentimento vivo, um impulso d'alma, uma impressão interna de ordem afetiva, confere à alma esta justificação puramente extrínseca. A graça já não vivifica a natureza, como uma perfeição que completa e eleva um perfectivel. (S. THOMÁS) Natureza e graça, extrínseca uma à outra, coexistem, numa simples justaposição de elementos estranhos. A ordem sobrenatural cessa de ser uma renovação, para reduzir-se a uma simples imputação jurídica de merecimentos alheios (45).

A condenação destas doutrinas, evidentemente elaboradas sob a pressão psicológica de um caso pessoal, pôs o reformador em face do problema da Igreja e da regra de ortodoxia no cristianis-

---

(44) "Invincibilem esse concupiscentiam penitus". *Werke*, I, p. 35. "Sic enim passio ire, superbie, luxure, cum absens est, facilis praesumitur victu ab inexpertu; sed cum praesens est, sentitur defficilima, immo insuperabilis, ut experientia docet". *Werke*, IV, pags. 207, § 32.

(45) No Comentário da *Epistola aos Romanos*: "Sancti intrinsece sunt peccatore semper, ideo extrinsece justificantur semper.... Sibi ipsis et in veritate injusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti justi; revera peccatores, sed reputatione miserentis Dei justi... Ideo recte dixi quod *extrinsecum* nobis et omne bonum nostrum quod est Christus... Sciunt (sancti) in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari". FICKER, II, 104-115. De LUTERO passou esta doutrina para um dos mais importantes documentos do protestantismo primitivo, a *Formula Concordiae* (1579-1580): "totam justitiam nostram *extra nos* et extra omnium hominum merita, virtutes atque dignitatem quaerendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere". II Pars, c. III, n. 55; J. T. MUELLER, *Die symbolischen Buecher der evangelisch-lutherischen Kirche*", Guetersloh, 1928, p. 622.

mo. Um erro raras vezes vem desacompanhado. Excluido da Igreja, LUTERO negou a Igreja; censurado pelo seu magistério infalivel recusou a infalibilidade de seu magistério. À sociedade orgânica, visivel e hierárquica dos fiéis opôs, em teorias oscilantes, uma igreja invisivel; contra a conservação da fé pelo órgão de um ensinamento vivo, autêntico e divinamente assistido pelo Espírito Santo, erigiu o critério individual no livre exame das Escrituras em árbitro supremo e inapelavel da doutrina e da moral (46).

Na economia interna do dogma cristão, as teorias luteranas introduzem um dissolvente de poder corrosivo ilimitado. Na teoria da justificação extrínseca, é toda a ordem sobrenatural, nas suas relações com a natureza, que se desfigura e periclita. O cristianismo já não é uma *vida* nova, uma santidade real e interior das almas. Cristo que vivificou e santificou, com a Encarnação, a sua humanidade, não conseguiu estender aos homens os benefícios de uma vida nova e realmente divina. Ele não será a vida das almas, nas quais a graça continuará a coexistir com a morte do pecado. O Corpo Místico não prolonga as maravilhas misteriosas da Encarnação; a justificação dos remidos não corresponde às generosidades do Redentor. Não podemos compreender S. João nem S. Paulo. Reduzida a este extrinsecismo fragil, toda a ordem sobrenatural cristã poderá parecer um ornamento de luxo facilmente dispensavel. Está aplanado o caminho ao racionalismo.

Com a teoria do livre exame, é também o cristianismo inteiro, na solidariedade indestrutivel de seus dogmas, que se expõe, de coração leve, às mil contingências da interpretação individual. Sem uma autoridade doutrinal viva, com poderes de ligar, no foro interno, em nome de uma assistência divinamente prometida, a transmissão integral da mensagem evangélica é uma quimera. Uns sobre os outros, irão caindo os dogmas sob o embate dos irremediaveis antagonismos exegéticos. A mais completa pulverização doutrinária é um paradeiro fatal que só requer tempo. Na história religiosa da humanidade, achamo-nos talvez em face de uma forma inédita de religião que vê, numa experiência subjetiva, de ordem sentimental, a garantia da própria autenticidade e o critério supremo que julga toda a doutrina.

---

(46) "Stante et salva et ista doctrina quae pacificat conscientias, *Christiano constituuntur judices omnium doctrinarum et domini sunt super omnes* leges totius mundi liberrimeque judicare possunt Turcam cum suo Alcorano esse damnatum". *Comment. in Epist. ad Gal.*, II, 16, *Werke*, Weimar, XL, 236.

Sob estas desfigurações essenciais do cristianismo não é difícil discernir a ação latente de princípios que, ainda fora do domínio religioso, irão repercutir amplamente em toda a evolução da cultura moderna.

O *individualismo*, antes de tudo. LUTERO rompe com a Igreja, como organização social e arvora o indivíduo em juiz supremo e inapelavel dos princípios orientadores da própria existência. A sociedade espiritual das almas cessa de ser o instrumento escolhido pela Providência para a conservação, transmissão e defesa das verdades essenciais à vida superior das conciências. Ao indivíduo, com todas as contingências de sua falibilidade e sob o impulso desorientador de todas as paixões e interesses efêmeros, transfere-se a missão de organizar a própria visão integral do universo e por ela pautar a liberdade de seus atos. E' a doutrina do reformador, nas suas exigências mais radicais. E foi também o exemplo contagioso de sua vida. As suas principais teorias refletem, na esfera da inteligência, as próprias preocupações individuais e respondem a exigências de solução para crises interiores de carater nitidamente pessoal. Através do próprio eu, Lutero vê, julga e organiza tudo (47).

E este *eu* humano é miseravelmente dilacerado na unidade de sua estrutura. A doutrina luterana multiplica os dualismos que desfecham em antinomias insoluveis. A natureza e a graça, a ciência e a fé, a autoridade e a liberdade, a mística e a lógica,

---

(47) Na reação católica contra o protestantismo nascente acentua-se para logo o carater anti-individualista. A Companhia de Jesus que nasceu contemporânea da Reforma, fez da obediência um dos pontos centrais de sua organização religiosa. E a obediência não é só, no ponto de vista externo e social, o reconhecimento da jerarquia e o estreitamento dos vínculos que consolidam o corpo visivel da Igreja; é mais, e na sua significação profunda, uma vida espiritual a gravitar toda sobre a idéia de solidariedade do corpo místico de Cristo. "A obediência, como observa um grande teólogo contemporâneo, renuncia a querer com uma vontade individualista, mas para assim chegar a querer em Cristo e com Cristo, no corpo místico de Cristo e com este corpo místico". E. MERSCH, *Morale et Corps mystique*, Paris, Desclée, 1937, p. 198. Se S. INÁCIO preconiza uma ascese que tempera e enrija as vontades, não é inspirado por não sei que individualismo naturalista que exalta a atenção heróica das forças humanas. A alma não realiza a sua unidade interior polarizada para Deus e não se eleva à plena docilidade, à sua ação transformadora fora da escola da abnegação e do sacrifício. Não se vive com plenitude a vida de Cristo sem a plenitude das renúncias libertadoras. E' a lição austera do Evangelho: qui vult post me venire abneget semetipsum (MATH. XVI, 24); qui non renuntiat omnibus quae possidet non potest, meus esse discipulus. (LUC. XIV, 33).

longe de harmonizarem-se em sínteses consistentes, opõem-se em contrastes que preparam futuras negações.

Ao mal do individualismo, que isola da sociedade, o mal da *desintegração interna* que expõe a vida do espirito a todas as surpresas da anarquia interior. Subverte-se visivelmente e sistematicamente a jerarquia das atividades espirituais do homem. A razão abdica em favor do sentimento. Extingue-se a luz e desencadeiam-se as forças cegas. E' o primeiro deslise da constância do Objetivo para a instabilidade do Subjetivo.

Frenesi individualista a romper o equilíbrio entre o homem e o mundo externo da vida social, exaltação imanentista a desarticular a organização do mundo interior: duas atitudes que os séculos seguintes irão desenvolver e agravar com as mais funestas consequências. Sob o signo da ruptura, inaugura-se a civilização moderna.

* * *

LUTERO é teólogo e religioso; contra o cristianismo que havia civilizado a Europa assesta o fogo de suas invectivas. DESCARTES é filósofo e leigo; no campo do pensamento puro é que diretamente se faz sentir a sua ação imediata. São numerosos e profundos os contrastes que opõem o saxônio, homem de luta, apaixonado e tumultuário, ao francês, homem de gabinete, reflexivo e amigo das idéias claras; mas, em mais de um ponto, as influências destes dois espíritos conjugam-se num paralelismo que impressiona.

Também com DESCARTES achamo-nos em face de um reformador conciente que, num aprumo de individualismo isolante, se ergue contra o passado e arvora a pretensão de iniciar a história do pensamento. O chefe de escola aspira ao arrasamento total da tradição filosófica, como preparação indispensavel à nova reconstrução *ab imis fundamentis* (48), e o seu desejo é subminis-

---

(48) "Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçus jusqu'alors en ma créance, et *commencer tout de nouveau dès les fondements*, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences". *Première Méditation, Oeuvres* A. T. IX, 13 (Com as iniciais A. T. = ADAM-TANNÉRY, designamos a edição crítica das obras de DESCARTES, publicada por Ch. Adam e P. Tannéry). De fato, porém não obstante a vaidade ostensiva de não parecer dependente dos autores que o precederam e que ele não cita, DESCARTES está em continuidade, pelo menos material, com o pensamento escolástico. No colégio dos jesuitas de la Flèche, durante três anos ele frequentou o curso de filosofia. Sobre o ensino que então aí

trar "a cada qual os meios de *achar em si mesmo, e sem nada pedir a outrem, toda a ciência* que lhe é necessária à orientação de sua vida" (49). Bela réplica filosófica do livre exame luterano! Desconhecimento profundo da natureza social do homem. Como se o progresso da inteligência pudesse subtrair-se à lei da continuidade e da colaboração! Como se cada indivíduo fôra um todo fechado, capaz de atingir a perfeição espiritual de sua espécie, no deserto de uma autarcia completa.

Mais graves, talvez, que as atitudes individualistas, assumidas ou preconizadas pelo filósofo, são as dilacerações interiores rasgadas pela sua filosofia.

Sublinhemos apenas duas. A primeira: o divórcio entre o pensamento e o ser. E' conhecido o itinerário seguido pelo sistema cartesiano. Ponto de partida: uma dúvida radical a varrer da inteligência todas as certezas (50). No termo desta marcha crítica um alto, em face de uma evidência refratária a qualquer dúvida: a intuição do eu pensante, colhida no próprio ato de duvidar: *cogito, ergo sum* (51). Por que indubitavel esta verdade?

---

se ministrava cfr. C. DE ROCHEMONTEIX, *Un Collège des jésuites aux XVII et XVIII siècles. Le Collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans, 1899, t. IV. "Je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle (a filosofia) s'enseigne mieux qu'à la Flèche". Carta de 12-IX-1638; A. T., II, 378. Mais tarde leituras subsidiárias vieram completar os ensinamentos do colégio. Nas suas viagens, DESCARTES leva consigo a *Summa* de S. TOMÁS e as *Disputationes metaphysicae* de SUAREZ. Sobre esta influência da escolástica no espírito e no sistema de DESCARTES estão hoje de acordo os mais insignes historiadores do seu pensamento: HAMELIN, *Le système de Descartes*, *Paris*, 1921. A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, 2 vols., Paris, 1925; H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924; J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, 1921. Cfr. principalmente sobre o assunto E. Gilson, *La Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913, e melhor ainda, *Le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.

(49) "Je me suis proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyenes de *trouver en soy même, et sans rien emprunter d'autruy*, toute la science qui luy est nécessaire à la conduite de sa vie." *Recherche de la verité*, A. T. X. 496.

(50) "Je me résolus de feindre que *toutes les choses* qui m'étaint jamais entrées dans l'esprit, n'étaient non plus vraies que les ilusions de mes songes." *Discours de la Méthode*, 4.e partie, A. T., VI 32. "Je suis contraint d'avouer que de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter..." *Première médit.*, A. T., IX., 17.

(51) "Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ebranier, je jugeai que je la pouvais recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais". Discours de la méthode, 4, e partie, A. T., VI, 32.

Porque no mesmo ato de quem duvida inclui-se, de modo claro e distinto, a necessidade da existência do pensamento e do ser que pensa. Daí um critério discriminador de certezas; é indubitavel tudo o que se concebe com clareza e distinção. Toda idéia clara e distinta é verdadeira (52). Mas só as idéias inatas são claras e distintas; as outras, adventícias e fictícias, são confusas. E inatas e naturais são as idéias que não procedem nem dos objetos, nem da vontade; são uma pura criação do espírito (53). Eis cavado o abismo intransponível entre o pensamento e o ser. O que atingimos imediatamente no conhecimento não é uma realidade extra-mental, na sua existência objetiva, é uma modificação subjetiva do nosso eu. As idéias cessam de ser *meios* pelos quais conhecemos as *cousas*, para se transformarem em *cousas* diretamente conhecidas. Não são relações vitais que nos põem, de maneira inefavel, em contacto com a existência sólida dos seres; são *quadros*, são *painéis* que contemplamos no nosso mundo interior como produtos da atividade imanente do espírito (54).

Mas quem nos assegura então da realidade das cousas? quem nos dá a certeza da existência de um mundo objetivo, subsistente em si mesmo, atingivel pelo nosso conhecimento mas a ele ante-

---

(52) "Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies". *Discours*, 4. e partie, A. T., VI, 33.

(53) "Reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procedaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de la volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeller étrangères (adventices) et factices, je les ai nouvmées naturelles (=innées)". Lettre XCIX, texto latino em A. T., VIII, 2, p. 357-358.

(54) "La lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand et de plus parfait". *Troisième médit.*, A. T., IX, 33. "J'ai souvent averti que je prends de nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit, pro omni eo quod immediate a mente *percipitur*". *Réponse aux trosièmes objections;* A. T., VII, 181. Sobre o inatismo cartesiano Cfr. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 9-51; 202-214. Sobre o seu idealismo germinal ver R. VERNEAX, *Les sources cartèsiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936, pp. 180-208.

rior, como norma que o regula e disciplina? E aí está o idealismo todo a nascer de um equívoco na colocação do problema crítico. A questão da "ponte" será, para a filosofia moderna, um espinho doloroso que lhe não sairá dos flancos.

DESCARTES, bem o sabemos, não é idealista. A existência do mundo externo é, para ele, uma certeza profundamente arraigada. As idéias são quadros imediatamente contemplados pela inteligência, mas quadro-cópias de originais objetivos que lhes correspondem com fidelidade. A "ponte" para sair do isolamento da ilha em que se fechou o próprio "eu" e atingir o continente firme das cousas, ele a construiu com certa habilidade ainda que não com igual resistência. As idéias naturais, claras e distintas, não podem ser falsas porque produzidas por Deus, Ser perfeito, e um Ser perfeito não poderia induzir-nos em erro. A veracidade divina é um penhor seguro do critério da evidência (55). Surge assim para DESCARTES a necessidade de provar a existência de Deus, antes da do mundo exterior e antes de qualquer outro progresso na conquista das certezas. Desta demonstração está dependendo o próprio critério que há de garantir o valor do todo o conhecimento. A empresa é árdua. Mas ele pretende tê-la levado a bom termo. Na idéia clara e distinta do Ser perfeito, envolve-se a necessidade da existência. A idéia de Infinito que existe em nós não pode ser produzida, senão por uma causa infinita (56). Com estes dois argumentos julga ele haver posto em seguro a existência de um Deus veraz, com evidência pelo menos igual à de um teorema de geometria.

Engano do filósofo reformador. Da idéia de Deus não se prova a sua existência; o argumento ontológico é uma transição ilegítima da ordem ideal à real. A noção de Infinito, não é como se supõe, positiva, primária e simples, mas negativa, derivada e composta. O "circuito" cartesiano não passa de um paralogismo

(55) "Si nous ne saivons point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un Être parfait et infini pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies". *Discours de la méthode*, in fine. "Sans la connaissance de ces deux vérités — que Deus existe e é veraz — je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose". *Troisième Médit.*

(56) Para a exposição das provas cartesianas da existência de Deus cfr. *Principia*, I Pars, A.-T., VIII, 10-12; *Medit. Tertia et Quinta;* A.-T., VII, pp. 45, 66. Sobre a interpretação destes lugares e os problemas neles envolvidos ver E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 202-233; J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, 1921, pp. 242-292.

e a sua "ponte" não atinge a outra margem. O que se nos propõe é uma epistemologia que não assegura a objetividade real da ciência. Por isto nenhum dos seus grandes discípulos o seguiu com fidelidade nesta sistematização complicada. Fizeram o que dirá mais tarde FONTENELLE: *Il faut admirer toujours Descartes et le suivre quelquefois.* Malebranche desgarrou para o ontologismo e o ocasionalismo; LEIBNIZ refugiou-se na harmonia preestabelecida. Soluções também estas inconsistentes e precárias. Ficou, porém, a porta aberta ao idealismo, virtualmente contido na noção cartesiana do conhecimento: a negação aberta do mundo objetivo; a concentração do real no ideal. O universo não tem uma estrutura metafísica própria capaz de lhe assegurar a sua independência e coesão interna; o mundo das aparências explica-se pela atividade criadora do espírito. Através de KANT boa parte do pensamento moderno enveredará por este caminho eriçado de paradoxos e ilogismos mas sobretudo — é o que nos interessa aqui — levando a conclusões culturais das mais graves conseqüências. A inteligência criada rompe assim com a ordem do ser. O homem já não se encontra em face de um Universo que se lhe impõe com a resistência de sua realidade e com a harmonia de suas relações objetivas, regra de verdade, norma de ação. O conhecimento constroi o seu objeto; a inteligência humana torna-se criadora; e o espetáculo grandioso dos seres não passa de uma projeção da espontaneidade pura do seu espírito. O princípio de imanência levado ao extremo de suas virtualidades veda-lhe qualquer afirmação transcendente ou exterior ao pensamento. Nenhuma verdade que se lhe imponha os atos como norma traçada por necessidades ontológicas. Onimoda autonomia. Num sentido bem diverso do poeta: *Non me rebus sed mihi res subjungere conor.* O homem é um pequenino deus; aos ouvidos lhe ressoará continuamente o eco da primeira tentação colubrina: *eritis sicut dii.*

* * *

Ruptura entre a ordem ontológica do ser e a lógica do conhecimento na epistemologia cartesiana. Cisão não menos funesta na estrutura interna da nova antropologia. Entre as suas idéias claras e distintas há três, às quais reserva DESCARTES um papel de primeira importância na sua arquitetura matemática: a do Ser Perfeito; a do Eu pensante (*res cogitans*) e a de Extensão (*res extensa*). Da primeira julga ele poder deduzir toda a teologia natural; com as outras duas construirá a cosmologia e a antropologia. O cosmos resolve-se em extensão e modos de extensão:

figura e movimento; mecanismo puro. No homem coexistirão uma ao lado da outra, a *res cogitans* e a *res extensa*. À atividade de ordem espiritual reduzir-se-á todo o psiquismo humano, inclusive a sensibilidade: concepção ultra-espiritualista da alma. O corpo será apenas uma extensão geométrica sujeita ao mecanismo universal. Como conceber a união destas duas substâncias completas? Enigma. Descartes debate-se em vão por esclarecê-la e acaba confessando-lhe implicitamente a ininteligibilidade. Seus grandes discípulos não serão mais felizes. MALEBRANCHE com o seu ocasionalismo, SPINOZA com o paralelismo psicofísico, LEIBNIZ com a harmonia preestabelecida, acentuando a coexistência das duas séries estanques e paralelas de operações, não farão senão deduzir as últimas consequências do dualismo inicial do mestre. No entretanto, a unidade substancial do homem ficou irremediavelmente comprometida, e com a unidade do homem, a integridade e harmonia da vida e da civilização. Os problemas verdadeiramente humanos — de ordem biológica e psicológica — colocados nesta perspectiva dualista não poderão receber uma solução aceitavel ante a integridade dos fatos. O materialismo, proferido pelos cientistas, eliminando o espírito, tentará resolvê-los em termos de mecânica. O idealismo, mais frequente entre filósofos, herdeiros da tradição cartesiana, esforçar-se-á por absorver-lhes as antinomias na unidade do pensamento puro. Um e outro, por vias diferentes, vão historicamente entroncar a sua ascendência nesta antropologia ambivalente, concebida sob o signo da cisão e grávida de todas as dilacerações científicas e culturais dos tempos modernos.

* * *

Um primeiro balanço das tendências que despontam no século XVI revela-nos, antes de tudo, o começo de um trabalho dissolvente dos fundamentos espirituais da civilização ocidental. O cristianismo plasmara profundamente a sociedade européia; inspirara uma alma às suas melhores instituições. Na cristandade medieval um ideal comum assegurava-lhe uma unidade profunda na concepção da vida e uma fonte inexaurível de energias morais. Consolidavam-se assim as bases espirituais indispensaveis ao convívio social (57). A ruptura protestante tentando separar

(57) Os historiadores modernos vão pondo em luz, cada vez mais viva, as influências profundas do cristianismo na gênese e no desenvolvimento da civilização ocidental. Ver entre outros: G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*⁷, 2 vols., Bruxelles, 1923; H. BELLOC, *Europe and the Faith;* Ch. DAWSON, *The making of Europe*, *London*, 1932.

Cristo da sua Igreja e proclamando a soberania do senso individual iniciou a obra funesta da desagregação religiosa do Ocidente. E' o aspecto negativo deste momento histórico.

Positivamente, as novas concepções filosóficas que entram na circulação tendem a separar o mundo do pensamento e o mundo da realidade e a sobreestimar, na vida psicológica, os valores efetivos em detrimento dos intelectuais. Germes de idealismo que cavam um fosso intransponivel entre a inteligência e o ser; germes de subjetivismo que depois de encerrar o pensamento no círculo de uma imanência absoluta, fechada ao conhecimento de qualquer realidade transcendente, confia a direção da vida espiritual às surpresas inverificáveis do sentimento e do instinto. Desorganização do mundo interior paralela à dissolução das estruturas sociais. Primeiras manifestações de uma dupla anarquia que irá agravando, com os séculos, as suas devastações dolorosas.

CAPÍTULO II

O SÉCULO XVIII

O segundo ato do drama pungente da civilização moderna termina com o último quartel do século XVIII. No intervalo de duas centúrias as sementes lançadas pela revolução religiosa e filosófica, cujos traços esboçamos acima, não ficaram estereis. O poder germinativo das idéias só pedia tempo para desenrolar as suas virtualidades e encarná-las nos acontecimentos. Com o volver dos anos vai-se tornando cada vez mais nítida a conciência das transformações profundas operadas nas bases espirituais da civilização ocidental, enquanto se multiplicam as tentativas de substituir à antiga visão cristã da vida, uma nova concepção da existência, capaz de unir e consolidar a nova ordem social em torno de algumas poucas verdades da religião "natural". Poucas gerações percorrem a distância que vai do cristianismo ao racionalismo, do Evangelho à deusa Razão.

No campo religioso o livre exame individual deu logo toda a medida de sua virulência. A unidade doutrinária e moral do cristianismo, sem a defesa do magistério eclesiástico, orgânico e autêntico, via-se exposta ao assalto de todas as paixões e interesses. As seitas pulularam com fertilidade incansavel e, ao lado dos partidos que se combatiam, acentuava-se a divergência das doutrinas. Teria sido em pouco tempo a mais completa pulverização se o próprio protestantismo, na necessidade imperiosa de viver, não houvesse renegado na prática as consequências dos princípios que lhe haviam dado origem. Entre a morte e a incoerência, preferiu uma contradição que lhe prolongasse os anos a uma fidelidade a doutrinas fundamentais que o haveriam levado à ruina imediata. Toda a vida do protestantismo tem sido a história das vicissitudes deste compromisso fatal.

A princípio foram as "fórmulas de concórdia", os "símbolos" e "profissões de fé". Tentava-se defender a unidade pela injunção de formulários votados em concílios, sínodos e assembléias eclesiásticas, e, não raro, impostos pelo braço secular, que vinha em apoio da igreja "estabelecida". Foi um expediente, mas como

todos os expedientes, de eficiência precária. "A força de lógica, observam os protestantes modernos, levou a reconhecer a inanidade de todos estes formulários; primeiro, a impossibilidade de redigí-los; uma vez redigidos, de mantê-los em vigor; mantidos, de retê-los cincoenta anos depois no mesmo sentido em que foram escritos" (58).

Mais tarde, no naufrágio em que, umas após outras, iam sossobrando as verdades cristãs, procuraram alguns teólogos do protestantismo salvar pelo menos o "essencial". Distinguiram no patrimônio do Evangelho dogmas necessários e dogmas facultativos, verdades que se impunham à crença universal dos fiéis e verdades de credibilidade livre. As diferentes seitas conservaram assim um campo livre às suas incoerciveis divergências mas salvavam um núcleo de unidade comum. Não obstante a habilidade de JURIEU, patrocinador da causa, (*Le vray système de l'Église*, 1686; *L'unité de l'Église et les points fondamentaux*, 1688), o sistema dos "artigos fundamentais" não se fez senão pôr em evidência a incurabilidade do mal. Ninguém conseguiu nunca determinar os pontos intangiveis da fé protestante e todas as vezes que sobre o assunto se abria a controvérsia os conservadores acabavam por ceder terreno aos lógicos implacaveis do livre exame. Assim, o princípio fundamental da Reforma ia automaticamente reduzindo as verdades do Evangelho.

Outra ala da Reforma, mais fiel à primitiva orientação sentimentalista de LUTERO, preocupou-se menos com o aspecto doutrinal do cristianismo e, fugindo às polêmicas irritantes, procurou um refúgio na cultura moral e na exaltação emotiva da piedade. Por este caminho enveredaram os quakers, fundados por Jorge Fox (1624-1691), os pietistas organizados por SPENCER (1635-1705), os irmãos Moravios e os metodistas, a que ZINZENDORF (1700-1760) e WESLEY (1703-1790) imprimiram o impulso inicial. O resultado deste movimento, a que o protestantismo liberal moderno vai entroncar em parte as suas origens, foi ainda lançar o descrédito sobre o dogma. Tanto o iluminismo inculcado por esta pregação,

---

(58) F. BUISSON e Ch. WAGNER, *Libre-pensée et protestantisme liberal*, Paris, 1903, p. 23. Sobre a incoerência dos símbolos de fé numa igreja protestante já advertia J. J. ROUSSEAU: "L'Église de Genève n'a et ne doit avoir, comme reformée, aucune profession de foi précise et commune à tous ses membres. Si l'on voulait en avoir une, en cela même on blesserait la liberté évangélique, on renoncerait au principe de la réformation... Si ces églises et ces synodes... ont prétendu prescrire aux fidèles ce qu'ils devaient croire, alors par de telle décision, ces assemblées n'ont prouvé autre chose, sinon qu'elles ignoraient leur propre religion". *Lettres de la montagne*, II lettre.

que relegava a um plano secundário as verdades de fé em benefício da experiência religiosa e da piedade emotiva, quanto os excessos e desmandos a que não raro nos *revivals* se entregavam as imaginações exaltadas, não eram de molde a conciliar ao cristianismo o respeito e a estima de quantos já o começavam a olhar à distância e com olhos menos benévolos.

* * *

Desta evolução das seitas protestantes nasceu o grande movimento racionalista que durante o século XVIII alastrou largamente pela Inglaterra, França e Alemanha, sob as várias designações do deismo, filosofismo e iluminismo.

O deismo é um movimento senão exclusiva pelo menos especificamente inglês. Em face das irredutíveis divergências dogmáticas em que se digladiavam as seitas nascidas da Reforma, os seus representantes afastam-se aos poucos do cristianismo como religião positiva e procuram, no que mais tarde se chamou *religião natural*, filha da pura razão humana, o fundamento comum e incontrovertível da vida religiosa dos novos tempos. *Deistas* chamam-se os novos doutrinários por se fundarem em Deus conhecido só pelas luzes naturais do pensamento (59). Também o título de livres-pensadores ou *free-thinkers*, reivindicaram eles por se haverem desvencilhado de todas as normas de ortodoxia cristã (60).

Em lord HERBERT DE CHERBURY (1581-1648) sauda a história o pai do deismo. O espetáculo das lutas sectárias por ele contemplado na ilha e em diversas viagens ao continente levou-o a propor uma religião universal, *"católica"*, independente de qualquer tradição ou autoridade e unicamente exigida pela luz natural que Deus infunde, com a razão, em todos os homens. A existência de Deus, a exigência de um culto consubstanciado na prática da virtude e da piedade, a necessidade do arrependimento do mal feito e a retribuição na vida futura, constituem os elementos essenciais desta religião universal de que o cristianismo é uma forma "particular". Em 1624 publicou ele a sua obra principal, para logo traduzida do latim em francês: *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a vezeresimili, a possibili et a falso.*

Os sucessores de Lord HERBERT não mantiveram a sua atitude de deferência ao cristianismo. Na luta contra a religião tradicional TOLAND (1670-1722) sucessivamente católico, presbiteriano, deista e incrédulo atira a barra muito mais longe. Foi ele o primeiro a chamar-se "livre-pensador". Nas obras representativas da sua primeira fase *Christianity not mysterious*, publicada, aos 25 anos, anônima em Londres (1696) e *Letters to Serena*, dirigidas em 1704 à rainha da Prússia, Sofia Charlotte, desenvolve a tese fundamental do deismo: nada há de particular à religião do Evangelho; as suas verdades estão ao alcance da razão, e são comuns a todas as religiões. Mais tarde, porém, numa segunda fase de sua evolução intelectual, TOLAND desgarra para um panteismo muito aparentado com o monismo materialista: Deus identifica-se com o universo material. O *Pantheisticon* publicado sob anonimato em 1720, é a expressão destas idéias que talvez encerrem a filosofia esotérica do autor (61). O inquieto irlandês foi o primeiro que, na Inglaterra, ensinou abertamente o panteismo e preparou assim o caminho ao ateismo radical. Suas obras, muito lidas e comentadas na época, exerceram uma influência corrosiva a que se não pode comparar a de nenhum outro escritor do grupo (62).

Não o seguiu até o panteismo A. COLLINS, (1676-1729); mas o deismo defendeu-o com uma ostentação teatral que o tornou muito mais conhecido na França e na Alemanha. Seu livro *A discourse of Free-thinking occasionel by the Rise and Growth of a Sect, call'd Free-thinkers*, que saiu à luz, sob anonimato, em 1713, marca época na vulgarização de um nome destinado no Ocidente a tão vária fortuna. Para logo traduzido em francês, ganhou foros de clássico como "Bíblia do deismo". As polêmicas

(59) No sentido de religiosidade livre, de fé em Deus independente de qualquer igreja ou confissão positiva, já o termo deismo se encontra em 1569 no suiço PEDRO VIRET, contemporâneo de CALVINO. Foram, porém, os ingleses, HERBERT VON CHERBURY à frente, que o vulgarizaram posteriormente.

(60) Já em carta de 1697 o matemático MOLYNEUX chamava ao jovem TOLAND de *candid free-thinker*. O próprio TOLAND em 1711 desvanecia-se do título como de uma glória e afirmava orgulhoso, *we free-thinkers*. Foi, porém, a obra de COLLINS *Discourse of free-thinking*, publicada em 1713, que mais contribuiu para a difusão do termo que tão frequentemente ocorre nas controvérsias da época.

(61) Em 1713 — ano do batismo oficial do livre-pensamento — TOLAND traduziu para o inglês a *Bestia trionfante* de GIORDANO BRUNO, e o seu panteismo aparenta-se mais ao do agitador italiano que ao de Spinoza.

(62) "Die Schriften Tolands bilden darum den Hoehepunkt des englischen Deismus soweit es sich um Befreiung vom Christentum handelt und um Kritik; in der notwendigen, zerstoerenden Arbeit ist kein Englaender ueber ihn hinausgekommen" F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stutgart-Berlin, 1922, c. II, p. 482-3.

que suscitou foram das mais vivas e ardentes: Ricardo BENTLEY, filólogo e professor de teologia em Cambridge, sob o pseudônimo de *Phileleutherus Lipsiensis* foi talvez o mais destemido dos adversários que encontrou o primeiro manifesto do "livre pensamento".

Em Matheus TINDAL (1656-1733) o tom é talvez mais moderado mas o movimento racionalista que se distancia do cristianismo e da revelação acentua-se mais profundamente. Católico sob Jaime II, anglicano sob Guilherme III, adaptando-se exteriormente às novas modas eclesiásticas sob Ana e Jorge I, TINDAL, teólogo, político e jurista havia-se preparado, por uma vida sem coerência nem unidade, para escrever, aos 74 anos, a obra que lhe havia de grangear um posto de honra na galeria dos deistas: *Christianity as old as the Creation; or the Gospel a reduplication of the Religion of nature* (1730). O título é expressivo e escolhido com diplomática prudência. O cristianismo é tão antigo como o mundo; o evangelho não passa de uma repromulgação da lei natural. Consequência óbvia: não há revelação alguma na mensagem evangélica, o sobrenatural é inexistente, o cristianismo, inutil e supérfluo; aos dados naturais da razão nada tira e nada acrescenta. Como os seus colegas, TINDAL procura submeter a Bíblia a uma crítica que lhe elimine o carater de livro inspirado. Milagres, profecias, revelação de mistérios tudo se dilui num racionalismo corrosivo de toda a ordem sobrenatural cristã.

Em torno da constelação destes nomes, gravitam outros de menor brilho, mas que acrescentaram também suas "luzes" à iluminação dos espíritos. Podem lembrar-se entre estes os de BLOUNT, (1654-1693) que resumiu a sua prudência nesta frase: "pensa com os sábios, fala com o povo, *et si mundus vult decipi, decipiatur*" e, depois de justificar o suicídio, acabou liquidando a própria existência; WOOLSTON (1669-1733) e BOLINGBROKE (1678-1751), o Voltaire inglês, que, apesar de rebelde às classificações sistemáticas, pode considerar-se como o último dos deistas.

O movimento descristianisador suscitou na própria Inglaterra a mais viva reação. Em 1760, dirigidas contra TINDAL, já se contavam para cima de cem publicações. Os nomes mais notaveis do pensamento inglês nesta época desde NEWTON, BOYLE e CLARKE até BUTLER, WARBURTON e BERKELEY inscreveram-se entre os seus adversários mais decididos. Nem todos, porém, com igual fortuna. Alguns até, contra as próprias intenções, contribuiram mais para promover do que para deter o progresso das novas idéias. E' o caso típico de LOCKE (1632-1704). O sensualismo

dos seus *Ensaios sobre o entendimento humano* (*Essays on human understanding*, 1690) tendia a solapar as bases metafísicas da religião e foi mais tarde alimentar o materialismo. No *Cristianismo razoavel* (*The reasonableness of Christianity*, 1695) as doutrinas expostas eram de molde a fortalecer as posições do racionalismo. O *Christianity not mysterious* publicado no ano seguinte por TOLAND reflete visivelmente a sua influência (63).

Na plêiade dos adversários do deismo, alguns assumiram uma atitude francamente *intelectualista*. Com argumentos racionais replicaram às críticas anticristãs. Entre êles o mais notavel é Samuel CLARKE (1675-1729), filósofo e apologista, grande amigo de NEWTON. Outros, de índole mais *sentimentalista* apelaram de preferência para motivos de ordem moral, prática, estética. Nesta orientação ressalta, em alto relevo, o terceiro Conde de SHAFTESBURY (1671-1713) grão senhor e refinado humanista, em cujos escritos ecoam tantas ressonâncias platônicas. E' da exigência profunda de criar a harmonia que nasce em nós a orientação para a vida moral. E' de um amor inato de ordem e de beleza (*love of order and beauty*) que procede a sociedade, condição necessária das nossas ascensões morais. Não raro, porém, o nobre titular estende a mão de parceiro aos adversários, que, outras vezes, parece combater. A sua posição dúbia e mal definida num ceticismo aristocrático explica como vários autores o incluem entre os deistas. Nesta orientação, mais prática do que especulativa, podem filiar-se os chamados "moralistas ingleses" BUTLER (1692-1752), HUTCHESON (1694-1746), FERGUSSON (1723-1816) e BURKE (1729-1797). Um terceiro grupo enveredou diretamente pelo idealismo mais radical. Ante as ameaças do materialismo invasor pareceu-lhe de eficácia radical a negação da matéria e a redução do cosmos a um fenômeno do espírito criador: *esse rerum est percipi*. BERKELEY (1685-1753) é na Inglaterra o representante clássico do idealismo e o seu nome pertence à galeria dos grandes pensadores.

---

(63) Assim se explica porque muitos historiadores de idéias incluam o nome de LOCKE entre os deistas. Alguns até como O. WILLMANN, vêem no sensista inglês o pai de todo o movimento iluminista "LOCKE ist der Vater der englischen Aufklaerung und damit der Aufklaerung uebehaupt". *Geschichte des Idealismus* t. III², Braunschweig, 1907, p. 347. É certamente excessivo. Um estudo interessante sobre a influência de LOCKE no liberalismo moderno pode ler-se em VIALATOUX, *Philosophie économique*, p. 117-157.

Esta reação pronta e, no seu conjunto, robusta e vitoriosa, conseguiu paralisar na ilha os progressos do movimento deista (64). As idéias, porém, atravessaram o canal e foram provocar no continente profundas revoluções intelectuais e sociais.

* * *

Na França, o movimento é mais conhecido sob o nome de *filosofismo*. BAYLE (1647-1706), que no seu *Dictionnaire historique et critique* multiplicara cautelosamente os pontos de interrogação em face das grandes verdades da vida espiritual; FONTENELLE (1657-1757) que, escrevendo a *Histoire des oracles* e a *Origine des Fables* deixava perceber nas entrelinhas serem talvez os fundamentos do cristianismo passíveis das mesmas críticas por êle formuladas contra os oráculos e fábulas pagãs; MONTESQUIEU (1689-1755) que, satírico, nas *Lettres persanes*, (1721) grave e circunspecto, em *L'Esprit des Lois* (1749) é já o tipo do racionalista que prega a indiferença ante as religiões positivas e, do alto de sua suficiência, se digna queimar alguns grãos de incenso ao cristianismo pelos seus benefícios sociais; — haviam em França, juntamente com o epicurismo dos "libertinos", aplanado o caminho ao advento dos "filósofos".

(64) Já TAINE o havia observado e sublinhado: "En vain, au commencement du siècle, les libre-penseurs s'élèvent; quarente ans plus tard, ils sont noyés dans l'oubli. Le déisme et l'athéisme ne sont ici qu'une éruption passagere que le mauvais air du grand monde et le trop-plein des forces natives développent à la surface du corps social. Les professeurs d'irréligion, Toland, Tindal, Mandoville, Bolinbroke, recontrent des adversaires plus forts qu'eux. Les chefs de la philosophie expérimentele, (Ray, Bayle, Barrow, Newton), les plus doctes et les plus accrédités entre les érudits du siècle, (Bentley, Clarke, Warburton, Berkley) les écrivains les plus spiritueles, les plus aimés et les plus habiles (LOCKE, *Addison*, *Swift*, Johnson, Richardson), toute l'autorité de la science et du génie s'emploie à les abattre. Les réfutations surabondent... Et ces apologies sont solides, capables de convaincre un esprit libéral infallible pour convaincre un esprit moral". TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, t. III, p. 60-61. Sobre o deismo inglês e suas resonâncias no continente podem consultar-se: LECHLER, G. V., *Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart*, 1841; NOACK, L., *Die Freidenker in der Religion, oder die Repraesentanten der religiosen Aufklaerung in England Frankreich und Deutschland*, 3 Teile, Bern, 1853-1855; TALLOCH, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17 th. century*, 2 vols. London, 1872; STEPHEN, L. *History of english thought in the eighteentn century*, 2. vols. London, 1876; CARRAU, L., *La Philosophie religieuse en Angletèrre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Paris, 1888; MAUTHNER, F. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendandle*, Stutgart-Berlin, 1922, 4 vols. ver vols. 2 e 3; VON BROCKDORFF, C. *Die Englische Aufklaerungsphilosophie, Muenchen*, 1924; CASSIRER, E., *Die Philosophie Aufklaerung, Tuebingen*, 1932.

A esta corrente indígena veiu juntar-se a influência poderosa do deismo de Além-Mancha. Raras vezes na história a autonomia do pensamento francês esteve sob uma tutela tão imperiosa da Inglaterra. Os grandes chefes de fila do movimento, VOLTAIRE em primeira linha, visitaram Londres e enalteceram, em ditirambos inflamados (*Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*, 1734), as qualidades do povo inglês. Em Paris fundam-se numerosos jornais destinados à vulgarização das idéias importadas: *Bibliothèque anglaise* (1717-1728), *Mémoires littéraires de la Grande Bretagne* (1720-1724), *Bibliothèque britannique* (1733-1747). As obras dos escritores estrangeiros aparecem quase ao mesmo tempo em traduções ou adaptações francesas (65). A influência tradicional de DESCARTES e PASCAL, espiritualistas e cristãos, eclipsa-se em proveito do empirismo britânico que prepara o caminho à explosão materialista do fim do século. Na esfera do pensamento filosófico — não diretamente na das influências anti-cristãs — LOCKE assume decididamente a ditadura na orientação do pensamento francês. CONDILLAC simplifica-lhe e vulgariza-lhe o sensualismo. D'ALEMBERT saúda-o como o criador da verdadeira metafísica. ROUSSEAU, deve-lhe ao *Tratado da Educação* a inspiração da parte prática do seu *Émile*, e ao *Ensaio sobre o Governo civil* as idéias mestras do seu *Contrato social*. VOLTAIRE, sobretudo, é um admirador entusiasta e incondicionado do sensista inglês que se lhe afigura o Hércules da filosofia (66). Mais tarde, na mesma Fran-

(65) A obra fundamental de H. DE CHERBURY, escrita originariamente em latim e nunca traduzida em inglês, apareceu logo em vestes francesas sob o título: *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révelation du vray-semblable, du possible et du faux.* O livro de COLLINS, cognominado a "Bíblia do deismo" e publicado em 1713, apareceu vertido logo no ano seguinte: *Discours sur la liberté de penser écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'Esprits forts ou de gens qui pensent librement. Traduit de l'anglais et augmenté d'une lettre d'un Médicin Arabe.* O lugar de impressão indica-se Londres, mas provàvelmente o livro foi de fato impresso na Holanda. VOLTAIRE consubstanciou as idéias de BOLINGBROCKE, seu amigo e hóspede em Londres no *Examen important de Milord Bolingbrocke* (1736). As obras de LOCKE foram vertidas imediatamente após a sua aparição: Traduzidas foram outrossim quase todas as obras dos outros deistas: TOLAND, BLOUNT, WOOLSTON, CHUBB etc. Num dos seus papéis deixados manuscritos deplora o Card. de Fleury o mal imenso que, durante a regência, fizeram em França os livros ingleses. "Nesta época, uma multidão de livros ímpios passou os mares da França e foi por eles inundada ou melhor com eles envenenaram-se quantos entre nós tinham a pretensão de ser espíritos fortes". Cit. por VIGOUROUX, *Les livres saintes et la critique rationaliste*, Paris, 1901, t. II. p. 193.

(66) "Locke est l'Hercule de la métaphysique, qui a posé les bornes de l'esprit humain". *Lettre à Walpole*, 15 Juillet, 1768; *Oeuvres complètes*, Edit. de L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, em 52 vols. XLVI, 80

ça de Voltaire, o seu grande mentor filosófico no século XVIII não passará aos olhos de RENOUVIER, resumindo, neste ponto, o veredictum da história, de um simples amador que "popularizou, é verdade, a filosofia mas enervou-a, inspirando a aversão aos métodos científicos e rigorosos" (67).

Da confluência destas várias correntes de pensamento, de origem nacional ou estrangeira (não se esqueça também a influência de SPINOZA), extravasou a grande inundação de anticristianismo que ameaçou submergir a França nos últimos anos do século XVIII. Os que, no domínio da inteligência, mais ativamente trabalharam nesta obra demolidora das antigas crenças agruparam-se em torno da grande empresa literaria da *Enciclopédia*. DIDEROT assumiu-lhe a direção; e ao lado de sábios moderados e escritores insignificantes ou inofensivos, nela colaboraram VOLTAIRE, D'ALEMBERT, D'HOLBACH. Sob a especiosa aparência de dar um balanço aos conhecimentos da época, de organizar "o mappa-mundi do universo científico" (D'ALEMBERT) oferecia-se a mais azada oportunidade de constituir uma grande máquina de guerra contra o cristianismo (68). Era esta a intenção secreta dos que

---

(Salvo indicação contrária, citaremos esta que é a edição fundamental das obras de Voltaire). "Depuis Platon jusqu'à Locke, il n'y a rien... Locke seul a développé l'entendement humain dans un livre ou il n'y a que des vérités; et, ce qui rend l'ouvrage parfait, toutes ces vérités sont claires". *Siècle de Louis XVI*, n. 36; *Oeuvres*, XIV, 562-3.

Muitos anos mais tarde não entibiara ainda a admiração do velho setuagenário: "Après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et d'avoir trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke, comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père". *Le Philosophe ignorant*, XXIX, *Oeuvres*, XXVI, 74. Em LOCKE absorveu VOLTAIRE algumas idéias filosóficas, nos deistas ingleses, TOLAND, TINDAL, BOLINGBROCKE e outros apetrechou o arsenal de suas armas anti-cristãs. "Voltaire schien damals keine hoehere Aufgabe zu kennen als die, englische Naturphilosophie, englische Psychologie und englischen Deismus nach Franckreich hinzufuehren. Was er aus Bolinbroke gelernt hat, das traegt er seinen Landsleuten vor, mit all seiner Anmut, mit all seiner Bosheit, vollkommen ruecksichtslos". FRITZ MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, Stuttgart-Berlin, 1922, t, II, p. 523 Cfs. p. 527, cfr. VOLTAIRE, Oeuvres, XL, 90; XLVI, 80.

(67) Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. III, 1897, p. 566 "Sa doctrine de la connaissance, malgré un large succès immédiat, ne représent dans l'histoire des idées, qu'un brillant compromis, une synthèse provisoire, mi-empiriste et mi-intellectualiste, riche de demi-problèmes, et demi-solutions" J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, Louvain, 1933, t, I, p. 249.

(68) DIDEROT gloriava-se, com o empreendimento, de ter "l'univers pour l'école et le genre humain pour pupille". VOLTAIRE congratulava-se mais tarde em carta ao Conde d'Argental: "L'ouvrage est en général un coup de

constituiam a alma do grande empreendimento. Já lhes conhecemos a mentalidade geral e as idéias diretrizes. Depreciar a antiguidade cristã, envolver no desprezo "os tempos tenebrosos" da idade média, exaltar a época contemporânea como a idade das luzes definitivas: eis o critério que norteia os julgamentos da história. Na época moderna, lê-se no *Discurso preliminar de* D'ALEMBERT, "começou-se pela erudição (séc. XVI), continuou-se pelas boas-letras (séc XVII), terminou-se pela filosofia (séc. XVIII)". Decididamente o séc. XVIII marca o apogeu da sabedoria humana! Os lugares comuns sobre a bondade natural do homem, o progresso indefinido, a soberania absoluta da razão que não conhece mistérios voltam com a frequência dos estribilhos. No governo da vida individual prevalece uma ética inspirada num utilitarismo sem horizontes; no regime das sociedades equilibra-se a moral no conflito das paixões egoistas. Em matéria religiosa, a posição média é a do deismo d'Além-Mancha: solapar as bases do cristianismo e substituí-lo por uma religião natural de modestas exigências em pontos de doutrina e de costumes. Exegese, história, literatura, de tudo se devia fazer flecha para atingir o alvo. O inglês contentava-se com dissolver o Evangelho em puras verdades racionais; o francês dava um passo adeante, pretendia prová-lo contrário à razão. As velhas "superstições" eram incompatíveis com a grandeza do homem.

Na execução deste plano de combate, impunha-se, porém, a mais prudente circunspecção. Se os editores do grande Dicionário confiavam na sombra amiga que estendiam os tronos de S. Petersburgo e Berlim, se em França, podiam contar com a conivência de alguns ministros, com o aplauso dos salões elegantes e a proteção de Pompadour, a cortejada, havia ainda um feixe de resistências poderosas — a Sorbona, o Parlamento, o púlpito — que poderiam comprometer o êxito comercial e literário da empresa. Era mister ladear com habilidade os obstáculos e tomar por veredas tortuosas. Foi o alvitre desabaladamente abraçado. Quando num artigo se propunha doutrina ortodoxa, no fim remetia-se o leitor para outro onde se expunham os princípios opostos. Lêde o estudo sobre o celibato eclesiástico; aí encontrareis todas as razões que se opõem ao casamento dos padres. Mas a retirada foi prevista... Folheai algumas páginas adeante; onde se fala do *cristianismo* se vos há de deparar uma exposição das razões que

---

massue porté au fanatisme". *Oeuvres*, XLIV, 290. — Sobre o materialismo e ateismo de Diderot, cfr.: J. LUC, *Diderot, l'artiste et le philosophe*, Editions Sociales Internationales, Paris, 1938.

militam em favor da continência do clero. DIDEROT assinou o primeiro, DIDEROT assinou o segundo artigo. BAYLE, "o Júpiter ajunta-nuvens" não havia debalde escrito seu *Dicionário crítico*. Outras vezes, sob color de imparcialidade expõem-se os prós e contras de uma doutrina ou instituição tradicional. Mas os argumentos favoraveis estira-os uma pena de chumbo, sem graça nem eficiência; a ofensiva é dirigida com galhardia e elegância que subjugam os leitores. Sempre a arte de dizer na realidade o contrário do que aparentemente se finge insinuar. Semelhante princípio de "probidade" literária aceita-se de olhos abertos e formula-se com todas as letras pelos oráculos do grupo. VOLTAIRE, assustado com a ortodoxia de certos artigos, escreve a D'ALEMBERT, em Maio de 1757: "Tendes uns artigos de teologia e metafísica que me entristecem". A 21 de Julho, responde-lhe D'ALEMBERT: "E' exato que temos alguns maus artigos de teologia e de metafísica; mas com censores teólogos e com privilégios desafio que se possam fazer melhores. Há outros artigos, menos em dia, onde tudo se repara. O tempo distinguirá o que pensamos do que dissemos" (69). O segredo desta discriminação explica-o DIDEROT, chefe da empresa: "Todas as vezes que um preconceito nacional merecia respeito, convinha, no seu artigo particular, expô-lo respeitosamente com todo seu cortejo de verossimilhança e sedução; mas demolir depois o edifício de lodo, dissipar um acervo de poeira remetendo aos artigos em que princípios sólidos servem de base às verdades opostas. Tal modo de desenganar os homens atua com prontidão nos bons espíritos... [Estas chamadas] darão a uma Enciclopédia o carater que deve ter um bom Dicionário: mudar a maneira habitual de pensar" (70).

Não é levar a lealdade ao heroismo. Poder-se-ia mesmo duvidar se tudo isto atinge os limites inferiores da honestidade humana. Mas lá de Potsdam o grande FREDERICO animava os valentes batalhadores: "contanto que se faça o bem; que importam os meios?"

Quando já não era necessária tanta "prudência" para despistar a censura policial e salvar os interesses da obra coletiva, os colaboradores da Enciclopédia, sob a responsabilidade puramente individual, retomavam todas as liberdades e não mediam a violência dos seus ataques ao cristianismo. Alguns ultrapassam as fronteiras de um deismo decente e chegam às negações mais radicais. DIDEROT, D'ALEMBERT e D'HOLBACH professam, sem rebuços, o

(69) VOLTAIRE, *Oeuvres*, XXXIX, 211, 235.
(70) DIDEROT, *Oeuvres*, XIV, 463.

ateismo. HELVETIUS em *L'Esprit* (1758) e DE LA METTRIE em *L'Homme machine* (1748) chegam às derradeiras conclusões do materialismo mais grosseiro (71). A maior parte, porém, conserva-se numa posição média, da qual VOLTAIRE é o tipo bem representativo. Sem negar a existência de Deus, nenhum outro lhe leva vantagem na virulência dos assaltos e dos insultos às velhas crenças cristãs (72). Do sarcasmo à ironia todos os estilos são bons; do desprezo à colera todos os sentimentos lhe fervem n'alma; da história à exegese todos os conhecimentos lhe oferecem ensejo para dar expansão a um ódio profundo que, dir-se-ia, acabou por consubstanciar-se com a sua própria natureza. Jesús não passava de um entusiasta de boa fé, ao qual, três séculos mais tarde foram decretadas as honras da divindade; pior: "un homme de rien, méprisable, qui n'avait ni talent, ni science, ni adresse". Os seus discípulos, uma legião de falsários. Os evangelhos, documentos apócrifos, contraditórios e sem valor. Os dogmas cristãos, um feixe de absurdos, geradores de ateus. A própria moral evangélica nada tem de novo e não se avantaja à dos filósofos pagãos. O cristianismo, numa palavra, é a grande impostura, a grande superstição, o grande inimigo que importa destruir a todo custo e por todos os meios. O *écrasez l'infâme*, fórmula odiosa

(71) HELVETIUS escreve em *L'esprit*: "il faut... découvrir aux nations les vrais principes de la morale; leur apprendre qu'insensiblement entraînées vers le bonheur apparent ou réel la douleur et le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral; et que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondements d'une morale utile". E DE LA METTRIE en *L'homme machine*: "L'homme est une machine et il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée". Isto como metafísica. Como moral: "Il est égal pour notre repos, que la matière soit éternelle, ou qu'elle ait été crée: qu'il y ait un Dieu, ou qu'il n'y en ait pas. L'univers ne sera jamais heureux, a moins qu'il ne soit athée." Citados por A. CHEREL, *De Telémaque à Candide*, Paris, 1933, pp. 255, 218-219: t. VI da *Histoire de la Litterature française* publiée sous la direction de J. CALVET.

No dizer de VOLTAIRE, merecia DE LA METTRIE que FREDERICO II criasse para ele em Berlim um cargo de ateu de côrte.

(72) Aos 26 anos, em 1722, escreve VOLTAIRE o seu primeiro livro francamente irreligioso. E' a *Epître à Julie* também conhecida com o nome de *Epître à Uranie* (Oeuvres, t. IX) destinada a esclarecer M.e Ruppelmonde, filha do Marechal d'Alègre "libre-penseuse et libre-faiseuse". U. MAYNARD, *Voltaire*, t. I, p. 110. Aí já a obra de Cristo é apresentada como uma impostura talvez benfazeja:

Si sur l'imposture il fonde sa doctrine,
C'est un bonheur encor d'être trompé par lui.

A peça conclui com esta apóstrofe dirigida à divindade:
Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.

em que se cristaliza este estado de espírito, acompanha, depois de certa idade, a assinatura do patriarca da incredulidade moderna em quase todas as cartas a D'ALEMBERT e a DAMILAVILLE. É uma verdadeira idéia fixa que persegue o desditoso ancião: "Plus je vieillis et plus je deviens implacable envers l'infâme" (73). Por vezes a raiva inspira-lhe gritos satânicos como este: "Ah! barbares, ah! chiens de chrétiens... que je vous déteste! que mon mépris et ma haine pour vous augmentent continuellement" (74).

É realmente dolorosa esta quadra da história de França. Na imensa conjuração contra o cristianismo, os olhos d'alma não encontram o espetáculo confortador de uma grandeza humana em que possam descansar sem tristeza ou indignação. Todos reclamam a altas vozes o direito de pensar livremente e... de mais livremente viver. Não fulge um esplendor de gênio; não nos empolga a lealdade de um carater nobre! Do patriarca da incredulidade moderna escreveu, num epigrama, um poeta contemporâneo seu:

> Que j'admire ce grand auteur!
> Et que je plains ce petit homme! (75).

De quase todos os satélites que lhe gravitam ao redor nem o primeiro verso seria verdadeiro; não há senão homens pequeninos e mesquinhos a deplorar.

* * *

(73) A. M. DAMILAVILLE 9 de Maio de 1763; *Oeuvres*, XLII, 471.

(74) A. M. LE COMTE D' ARGENTAL 3 de *Outubro* 1761; *Oeuvres*, XLI, 466. Em Maio de 1761 a DAMILAVILLE: "Courez tous sus à l'inf..." habilement. Ce qui m'intéresse, c'est la propagation de la foi, de la vérité, le progrès de la philosophie et l'avillissement de l'inf...". *Oeuvres*, XLI, 307. Em 1 de Junho de 1764 ao mesmo correspondente: "Dès que j'ai un moment de relâche à nos maux, je songe a porter les derniers coups à l'inf...". E a carta conclui-se com este fecho: "Adieu, mon cher frère..., vous êtes ma consolation, et vous m'engagez à être plus que jamais... Ecr. l'inf...". *Oeuvres*, t. XLIII, 231. Com o tempo crescia a raiva e a infatuação. Voltaire esperava destruir o cristianismo. "Je suis las de leur entendre répéter qu'il n'a fallu que douze hommes, pour fonder leur religion; je leur montrerai bien qu'il n'en faut qu'un pour la détruire". Em 1758 o corifeu dos incrédulos escrevia a D'ALEMBERT: "Dans vingt ans, Dieu aura beau jeu". *Oeuvre*, t. XXXIX, 407. Vinte anos depois VOLTAIRE expirava, entre o ódio e o desespero, exclamando em acessos de furor: "Jesús Cristo! Jesús Cristo!"

(75) DORAT (1734-1780) citado por A. CONDAMIN, *Voltaire*, Paris, 1937, p. 11. Este juizo sobre VOLTAIRE foi confirmado por quantos o conheceram e estudaram de perto. Em nossos dias G. LANSON, tão competente quanto insuspeito, resume o veredictum da história: "Il (Voltaire) est tout pétri d'amour-propre; il en a de toutes les sortes: entêtement de ses idées, vanité d'auteur, vanité de bourgeois enrichi et anobli. Il est tout nerfs, irritable, bilieux, rancunier, vindicatif, intéressé, menteur, flagorneur de toutes les puissances, à la fois impudent et servile, familier et plat." *Histoire de la littérature française*, 19, p. 766-767. Ver outro retrato de VOLTAIRE, traçado pelo marquês de CHAROST, seu contemporâneo, em A. CHEREL, op. cit., p. 399. Os seus colaboradores não valem mais.

Diderot exalta a moralidade dos países em que "a lei autoriza o instinto, como o Otaiti, onde o casamento dura um mês, muitas vezes um dia, às vezes quarto de hora", e continua neste estilo rematando com 5 ou 6 páginas "capables de faire dresser les cheveux". TAINE, *L'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1877, p. 285. Ler todos os livros 2.º, 3.º e 4.º, principalmente pp. 337-338; 378-379.

Ao lado dos enciclopedistas e de sua obra intelectual e literária entra em cena, na mesma época, mais outro fator de influências anticristãs: a *maçonaria*. Em 1721 atravessou ela o estreito: e as lojas de Dunkerque e de París foram as suas primeiras transplantações do solo inglês para terras francesas. Nobres e burgueses afluiram, em grande número, ao mistério das novas reuniões. E o novo poderio secreto entrou a exercer por vias subterrâneas na opinião pública e nos governos uma ação multiforme e súbdola, ainda que nem sempre facil de precisar-se. O que, porém, é fora de toda dúvida — a não ser para os ingênuos — é que a sua ação nefasta se inspira sempre nas doutrinas de um naturalismo deificador prático do homem e inimigo irreconciliavel do sobrenatural. Maçonaria é, por essência, anticristianismo.

* * *

É conhecido o desfecho trágico — desfecho de lodo e de sangue — em que se resolveu esta conjuração imensa das forças mancomunadas contra o Evangelho. "A geração presente, escrevia DE MAISTRE, presencia um dos maiores espetáculos que ainda impressionaram olhos humanos: o combate sem tréguas entre o cristianismo e o filosofismo. A liça está aberta; os dos inimigos em luta; e o universo assiste" (76). Ao que o Universo assistiu estarrecido sabem todos. Na Inglaterra a reação vitoriosa contra o deismo limitára-lhe as devastações ao campo intelectual. Na França, o ataque às crenças tradicionais suscitou as paixões violentas que das academias transbordam para a rua (77). As

(76) J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, c. V, Lyon, 1843, p. 73-74.

(77) No domínio do pensamento, foi só nas primeiras décadas do século XIX que o cristianismo e o espiritualismo reconquistaram a ascendência perdida. Nesta obra de restauração trabalharam com êxito e merecimento desiguais, CHATEAUBRIAND, DE MAISTRE, LAMENNAIS, DE BONALD, LACORDAIRE,

idéias encarnaram-se em fatos; o filosofismo armou-se em revolução e o Terror realizou a associação repugnante de DIDEROT quando saudava o dia em que se haveria de ver

> Des boyaux du dernier prêtre
> Serrer le cou du dernier roi.

A revolução francesa não foi só uma subversão da velha estrutura política e uma reação contra os abusos sociais do antigo regime; foi outrossim uma tentativa sanguinária de extirpar do coração da França a fidelidade a Cristo para substituir-lhe o culto da deusa Razão, adorada, em apoteose delirante, nas formas impudicas de uma desventurada meretriz. Este é o aspecto satânico (78) do grande movimento que encerrou tragicamente o medíocre e superficial século XVIII.

* * *

No século XVIII também a Alemanha entrou na era das luzes. A *Aufklaerung* ou iluminismo de além-Reno é a edição germânica do deismo britânico e do filosofismo francês. Em substância, um mesmo movimento sob a diversidade das aparências imposta pela variedade da evolução histórica e da índole nacional. As influências da Inglaterra e da França são visiveis e incontestaveis. LOCKE é lido e citado com veneração e estima. Os deistas d'além-Mancha são traduzidos e correm pelas mãos de todas as pessoas de meia-cultura. REIMARUS, um dos pais da incredulidade alemã, bebeu boa parte de suas idéias em TOLAND, COLLINS e outros (79). Com a ascensão ao trono de Frederico

---

MONTALEMBERT, MAINE DE BIRAN, ROYER COLLARD, VICTOR COUSIN e outros menos brilhantes.

(78) A expressão pertence ainda a DE MAISTRE: "Il y a dans la révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra. Qu'on se rappelle les grandes séances, le discours de Robespierre contre le sacerdoce, l'apostasie solennelle des prêtres, la profanation des objets du culte, l'inauguration de la déesse Raison et cette foule de scènes inouies ou les provinces tâchaient de surpasser Paris: tout cela sort du cercle ordinaire des crimes et semble appartenir à un autre monde". *Considération sur la France*, c. V, Lyon, 1845, p. 66.

(79) O "cristianismo tão antigo quanto o mundo" de TINDAL foi traduzido em 1740 por J. LOURENÇO SCHMIDT, da escola de WOLF. Na guerra dos 7 anos os escritos de TINDAL e COLLINS eram lidos com avidez pelos oficiais superiores. LANKHARD, na sua autobiografia, conta-nos a impressão que nele produziu a obra de TINDAL: "Oh! meu Deus! com que prazer e atenção li este livro notável! Como subitamente se transformaram todas as minhas idéias sobre os mistérios e a revelação!... Convencí-me com certeza

II, a ação de Paris tornou-se preponderante. Na côrte do rei-filósofo encontraram boa sombra todos os protagonistas da impiedade francesa. VOLTAIRE, D'ALEMBERT, HELVETIUS, DE LA METTRIE, o marquês D'ARGENS visitaram Berlim onde foram acolhidos com todas as honras de grandes homens. "Na natureza, escrevia desde 1736 o futuro rei ao autor do *Dicionário filosófico*, só é possivel um Deus e um Voltaire". Em momentos dificeis, quando a impressão da Enciclopédia se achava às voltas com os censores parisienses, de Berlim veiu o oferecimento para que se continuasse na capital prussiana a grande publicação. A incredulidade assim patrocinada pela majestade real alastrou com rapidez pelo mundo dos cortesãos e dos entendimentos de meia luz, causando estragos de consequências incalculaveis (80).

No interior da própria Alemanha a larga influência de WOLF (1679-1754) já havia predisposto os ânimos para o advento do racionalismo. O seu nome está intimamente ligado a todo o movimento da *Aufklaerung*. A ele remonta a origem mesma desse termo; na fachada de vários dos seus livros vê-se um sol radiante a dissipar as nuvens do passado. Por toda a parte, o

---

matematica (!) que os mistérios não podem ser objeto da fé... que Jesús e os Apóstolos não ensinaram senão a religião natural... que o Novo Testamento só tem um valor local e temporal, é inferior à moral de ARISTÓTELES, ao *De Officiis* de CÍCERO e a outros escritos morais dos que se chamam pagãos. Em THOLUCK, *Vermischte*. Schriften, II, 31-32.

(80) A. SOREL assim bosqueja em rápidos traços um quadro da Alemanha de Frederico II: "Le haut clergé luthérien était ouvertement rationaliste. La prédication, dans les grandes villes, se réduisait à la morale, à l'humanité, au sentiment. Un conseiller supérieur du consistoire Spalding, déclamait qu'il fallait supprimer de l'enseignement religieux les mystères et le surnaturel. Le fond de leurs croyances se ramenait au déisme anglais, traduit et commenté par l'auteur du *Dictionnaire philosophique*: "Cet Voltaire en rabat et en robe de pasteur", écrivait Foerster. Plusieurs suivaient le maître jusq'au bout, égayant leurs sermons par des sarcasmes. Frédéric les laissait dire, pourvu qu'ils louassent le roi et enseignassent aux sujets l'obéissance. C'était pure politique de sa part; mais il joignait au calcul la forfanterie du libertinage et le cynisme de l'impieté... Le scepticisme du Roi gagna les sujets qui le traduisirent en actes. C'était le ton du bel air, tout le mond le prit à Berlin et se conduisit en conséquence. Le levain de licence et de sensualité qui gâte toute la littérature du siècle fermenta sans obstacle dans ces âmes encore grossières... (La dépravation) s'étala en un lourd dévergondage. Les employés, les gentilshommes, les femmes se nourrisaient de D'Holbach et de la Mettrie, prenant au sérieux leurs doctrines et les appliquant à la lettre... Tel nous apparait Berlin au temps de Frédéric". A. SOREL, *L'Europe et la Revolution française*[8], Paris, Plon, 1905, I, 475-476.

século XVIII, numa apreciação tão enganosa do próprio valor, apresenta-se como uma nova era — era de luzes e de glórias — para a humanidade.

WOLF é um professor ordenado, diluido e superficial. As intermináveis discussões teológicas e filosóficas em contraste com a unanimidade da física e da matemática impressionaram-no ainda jovem; e ele meteu ombros à árdua empresa de pôr-lhe um cobro definitivo. Sem advertir que a certeza da ciência dos números lhe advem mais da natureza do objeto do que do rigor dos métodos, julgou salvar a filosofia e a teologia aplicando-lhes os processos que, em outros campos de conhecimento haviam logrado tão felizes resultados (81). Influxo do matematismo cartesiano e do geometrismo spinosista. Daí uma tendência a alargar o divórcio entre a teologia revelada e a filosofia. De tudo o que não é susceptivel de uma demonstração racional desinteressa-se o filósofo. WOLF não chega, — pelo menos *oficialmente*, — a negar a possibilidade de uma verdade sobrenatural. Mas, sem contestaçao a sua é uma "filosofia separada". No domínio ético vai mais longe e afirma abertamente a sua autonomia completa; a moral e independente de Deus; a natureza é suficiente para explicar a *obrigação* da lei natural (82). Num discurso acadêmico, descomediu-se mais e chegou a encarecer a superioridade da moral de Confúcio sobre a do Evangelho. Os professores seus colegas e pastores luteranos pietistas já exasperados, acusaram-no de favorecer a irreligião e a impiedade. Frederico Guilherme I destituiu imediatamente (1723) o imprudente professor, ordenando-lhe, sob pena de forca, deixasse a Prússia dentro de 48 horas. A perseguição não fez, porém, senão aumentar, principalmente entre os jovens, o seu prestígio, e em 1740, apenas subido ao trono Frederico II, o admirador de Confúcio voltava à sua Universidade de Halle, já saudado em toda a Europa como *Nova Lux Germaniae, professor generis humani*. E' realmente para admirar a reputação, de muito superior aos seus méritos, de que gozou, por muito tempo, a filosofia wolfiana. A clareza e o rigor aparente dos seus processos, o emprego da lingua alemã, pela primeira vez usado em uma série de manuais filosóficos (a série *Vernuenftige Gedanken*), o carater enciclopédico de seu pensamento, as suas tendências racionalistas e sobretudo a mediocridade contemporânea explicam talvez esta voga que raia pela exaltação de um entusiasmo sem reservas. Não foram só os professores de filosofia BAUMGARTEN (1706-1757) e SEMLER (1725-1791) (83) que continuaram as tradições da escola wolfiana; toda a cultura alemã ressentiu a influência de suas idéias. Já em 1738 se contavam 107 escritores, filósofos e teológos, médicos e jurisconsultos, que liam pela sua cartilha. Um fanático, LOURENÇO SCHMIDT, empreendeu a tarefa de wolfianizar a Bíblia; começou a publicar uma, por ele chamada "tradução livre", em que as expressões metafóricas ou dogmáticas dos livros sagrados eram substituidas por termos da nomenclatura filosófica de WOLF. O projeto não foi além do Pentatêuco; tal desrespeito à Escritura — já sinal dos tempos — suscitou ainda a indignação geral. A Bíblia de Wertheim (com este nome, do lugar de sua publicação é ela conhecida) foi condenada ao fogo e o seu tradutor à cadeia. VOLTAIRE assim datava a sua viagem à Grecia: Wolfio docente, Rege philosopho regnante Athenas invisi. O próprio GOETHE levava o elogio às alturas da apoteose nestes dois versos:

> *GOTT SPRACH*: Die Sonne sei, die Welt fiel in's Gesicht
> *GOTT SPRACH*: Wolf sei, es ward in allen Seelen Licht.
>
> Deus disse: apareça o sol e o mundo envolveu-se de [claridade
> Deus disse: apareça Wolf e as almas inundaram-se de [luz.

Raras vezes aos esplendores artificiais de um zênite sucederam tão rapidamente as sombras de um ocaso definitivo. Depois de KANT, empalideceu para sempre a estrela de WOLF. E no entusiasmo irrefletido que lhe proclamara "a fama imortal" vêem os modernos historiadores um dos sinais mais deploraveis do es-

(81) "Methodi philosophicae eaedem sunt regulae, quae methodi mathematicae". *Logica*, I § 139, p. 69. Em 1699, *methodi gratia*, e por instigação de NEUMANN, seu antigo professor e discípulo de WEIGEL, WOLF foi à Universidade de Iena aperfeiçoar-se nas ciências exatas; aí estudou a física e a geometria, leu DESCARTES e a *Medicina mentis* de TSHIRNHAUS e preparou a sua tese inaugural publicada em 1703: *Philosophia pratica universalis, mathematica methodo concepta*. Em 1694, na mesma Universidade, HAMBERGER discípulo e sucessor de E. WEIGEL, havia escrito um livro *De usu matheseos in theologia*.

(82) "Posita hominis rerumque essentia atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio." *Philosophia pratica*, I, Frankfruti, 1738, § 129, p. 114.

(83) SEMLER foi polígrafo de atividade incansavel; publicou 171 trabalhos, dos quais, porém, apenas um viu segunda edição. Os contemporâneos proclamaram-no "o herói da literatura teológica". Hoje ninguem o lê.

pírito do tempo na apreciação de um talento que não ultrapassou as raias de uma mediania bem modesta (84).

No terreno assim trabalhado pelas virtualidades anti-sobrenaturais da filosofia wolfiana e fecundado pelas sementes importadas do deismo e do filosofismo, os princípios de um naturalismo anti-cristão iam lançar raizes profundas e desenvolver-se com rapidez crescente. Racionalismo foi na Alemanha o nome preferido para designar este movimento de reação contra o carater sobrenatural do Evangelho e HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694-1768) pode considerar-se como o seu iniciador. Este discípulo de WOLF que bem cedo perdeu a fé, apresenta-se bifronte na história. Numa de suas faces faz a figura de um deista decente. Procura eliminar o sobrenatural como alguns dos seus colegas ingleses, pacatamente repete sem originalidade os seus argumentos contra os mistérios e os milagres. Cita DESCARTES e LEIBNIZ, os deistas e os oráculos da enciclopédia e envolve os seus pensamentos nas roupagens de um vocabulário cristão. É o *Reimarus* oficial que em 1754 publicava *As principais verdades da religião natural* (*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natuerlicher Religion*, Hamburg, 1754). Outra, porém, é a sua fisionomia autêntica, revelada sem rebuços na *Apologia dos adoradores de Deus segundo a razão.* (*Apologie oder Schutzschrift für die vernuenftigen Vereher Gottes*). Neste volumoso manuscrito de 4.000 páginas, in 4.º, fruto de vinte anos de trabalho, manifesta-se um dos mais ferozes e apaixonados inimigos do cristianismo de que conserva lembrança a história. O próprio autor sentiu-lhe os excessos de virulência e não o quís publicar em vida. Que os papéis circulassem nas mãos de amigos prudentes e se não imprimissem senão em tempos mais iluminados, *bevor sich die Zeiten mehr aufklaeren.*

(84) BRUCKER, na sua grande História da Filosofia, a primeira do gênero e escrita precisamente nesta época, sauda "illustrem Christianum Wolfium, cujus immortalis eo nomine est fama gloriae". J. BBRUCKERI, *Historia critica Philosophie,* t. IV, Paris, II, Lipsiae, 1744, p. 543. Os modernos afinam por outro diapasão: "Est is bedauerlich fuer den Geist der Zeit... aber es ist so: dieser Philosophieprofessor, der erste seiner Gattung, uebte eine um so groessere Wirkung aus, je weniger er ein Philosoph oder ein Selbstdenker war. Und diese Wirkung war wunderlich genug eine freidenkerische oder aufklaerische, obwohl Wolf besonders seit 1721 au seiner Reehtglaeubigkeit keinen Zweifel lassen wolte". FRITZ MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendlande,* Stuttgart und Berlin, 1922, t. III, p. 217. "La correction dialectique devenait trop souvent chez lui un formalisme notionnel, lourd et pédant; surtout il manquait trop de cette profondeur intuitive qui fait les grands métaphysiciens." J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la Philosophie moderne,* Louvain, 1933, t. I, 213. "Ciò che Leibnitz aveva espresso in lettre e in trattatazioni che erano accessibili et intelligibili solamente a pochi, Wolf sviluppò con un'ampiezza superficiale e sistematica in opere voluminose... Un wolfianismo volgare fu parte essenciale dell'illuminismo tedesco durante il secolo XVIII". H. HOEFFDING, *Storia della Filosofia moderna,* tr. ital., Torino, 1913, t. II, 358-359. HOEFFDING sublinha aquí com demasiado exclusivismo a influência de LEIBNIZ; WOLF reflete também outros pensadores. Sobre WOLF *cfr.* ainda: M. CAMPO, *Cristiano Wolf e il razionalismo prescrittico,* 2 vol. Milano, Vita e Pensiero, 1939.

Nesta altura, entra em cena outro vulto mais célebre ainda na história da literatura alemã. LESSING é o seu nome; semelhante à de Voltaire e Diderot, a sua ação dissolvente. Bem cedo, de posse de uma reputação invejavel, grangeada pelos incontestaveis talentos de grande escritor, liam-no as classes cultas e aplaudiam-no as massas populares. Este prestígio porém, foi, em boa parte, posto a serviço da incredulidade e da indiferença religiosa por um cético, da família de Bayle, para quem o conhecimento da verdade não tinha o menor atrativo (85). Em 1770 fôra ele nomeado bibliotecário dos duques de Brunswick em Wolfenbüttel. A nova situação era privilegiada. Azava-lhe o ensejo de publicar, independente da censura prussiana, os cimélios preciosos acumulados nas coleções do grão duque. Desta franquia abusou menos lealmente o pouco escrupuloso bibliotecário. Por intermédio de Elisa, filha de Reimarus, chegaram-lhe às mãos os manuscritos da *Apologia,* que o seu autor receara publicar em vida, temendo um escândalo geral. LESSING não se deixou vencer por este receio. Em 1774, sob o título picante de *Fragmentos de um Desconhecido* (*Fragmente eines Ungekannten*) saía na coleção de Wolfenbuettel um excerto de Reimarus sobre a tolerância dos deistas. Eram, de uma só feita, duas estocadas menos leais à verdade. Nem o manuscrito pertencia aos arquivos da biblioteca, nem era desconhecido o seu autor. Saltando por cima destas nonadas de conciências assustadiças, atirava LESSING à curiosidade pública, excitada pelas circumstâncias misteriosas do seu aparecimento, o primeiro fragmento incendiário para sondar

(85) "Il y a plus de plaisir, disait-il, à courir le lièvre qu'à le prendre. — Si Dieu, disait-il encore, tenait la vérité dans sa main droite, et, dans sa gauche, l'amour toujours inquiet de la vérité, qu'il me dit: Choisis! — fusse-je condamné à me tromper eternellement, j'opterais pour sa main gauche et la prenant humblement: Père, lui dirais-je, la vérité n'est que pour toi!". Et à ceux qui lui reprochaient avec raison de tout exagérer, cet homme qui tenait si peu à posseder le vrai, répondait insolemment: — "Dois-je ménager chacune de mes respirations, dans la crainte que votre perruque ne perde un peu de sa poudre?". V. CHERBULIEZ, *Études de littérature et d'art,* 1873, p. 2-3. Sentimento e estilo: Voltaire puro!

a reação dos leitores. O livro massudo de Reimarus, impresso de uma só vez e sob a responsabilidade explicita do seu autor, não houvera provocado o mesmo interesse; teria morrido esmagado sob o próprio peso. A "manobra" surtiu efeito. Três anos volvidos, em 1777, uns sobre outros, vieram à luz cinco novos fragmentos; no ano seguinte saiu o mais violento de todos, o que agredia com requintes de impiedade e blasfêmia a pessoa adoravel de Cristo. Surpresa geral, escândalo ainda inédito na história! Incêndio de polêmicas ardentes em todo o país! A crise que vinha alastrando há muito atingia o paroxismo. Inaugura-se assim ruidosamente a luta aberta contra o Cristianismo, numa civilização cujas bases espirituais haviam sido lançadas e cimentadas na renovação interior das almas iluminadas pelo Evangelho.

Contemporaneamente um amigo de Lessing, Christovam Frederico Nicolai (1733-1811) lançava uma publicação periódica que desempenhou na Alemanha um papel análogo ao da *Enciplopédia*. Durante quase meio século (1765-1805) a *Bibliothèque des Belles-Lettres* e a *Bibliothèque Allemande universelle*, acolheram de bom grado e difundiram todos os escritos anticristãos de dezenas de colaboradores. E' facil imaginar a impressão que nos ânimos indefesos dos homens de meia-cultura ia pouco a pouco produzindo este martelar contínuo contra as crenças tradicionais.

Enquanto na arena da grande publicidade se iam travando estas batalhas, os eruditos, a serviço das novas idéias, ensaiavam as primeiras tentativas de amplas construções ideológicas, muito na índole alemã. A exegese racionalista estreava a série interminavel destes sistemas, construidos pelo entusiasmo de uma geração e destruidos pela crítica friamente demolidora da seguinte. Eichhorn e Paulus abrem aqui a longa teoria dos arquitetos de "explicações naturais" do Evangelho.

João Gottfried Eichhorn (1752-1827), sob a influência de Lessing e a viva impressão causada pelos *fragmentos de Wolfenbuettel*, tenta esta "naturalização" dos livros sagrados pela interpretação *histórica*. A tendência dos orientais de atribuir à divindade tudo o que lhes impressionava vivamente os ânimos, o uso e abuso frequente de hipérboles no estilo, a omissão de particularidades importantes na exposição dos acontecimentos constituem a chave do que ele chama complacentemente "crítica e exegese superior". Quereis um exemplo? Eis a primeira página do Gênese. Deus, por meios que ignoramos, indicara a Adão as árvores venenosas do Paraiso. Eva percebeu que a serpente lhe comia impunemente os frutos e com Adão cedeu ao desejo de a

imitar. Sobreveiu uma grande tempestade com coriscos e trovões: era a "*voz de Deus*". Continuando o temporal, Adão e Eva tiveram medo e *fugiram* do Eden: é o que o escritor sagrado nos representa como uma "expulsão divina". Em resumo: um terror pânico deante de uma borrasca, e as consequências danosas de um veneno de que os nossos primeiros pais vieram a morrer... 900 anos mais tarde — eis a que se reduz o grande drama original de que dependeram os destinos morais e religiosos da humanidade. Tudo... muito natural nesta *Urgeschichte* do crítico sisudo e discreto.

H. Gottlob Paulus (1761-1851), para atingir os mesmos resultados, dá preferência à interpretação psicológica. As tentativas de Eichhorn pareceram-lhe artificiais. Sobre essa orientação não pouco influiram as impressões dos primeiros anos. O espetáculo de um pai doente, nevropata, vítima de contínuas visões e alucinações (86), que torturaram a sua infância despertaram-lhe n'alma uma aversão profunda contra tudo o que é sobrenatural. Todas as suas manifestações aparecer-lhe-ão na idade viril como sintomas patológicos de visionários desequilibrados. Na interpretação dos acontecimentos maravilhosos da Bíblia, ele distinguirá mais tarde o fato histórico, real, objetivo, da apreciação do narrador, pessoal e sujeita à cautela. A missão da exegese é discriminar estes dois elementos; desembaraçar o texto dos elementos milagrosos para reter unicamente o aceitavel, *das Glaubliche zu finden* (87). Algumas aplicações interessantes. Jesús achava-se de madrugada no alto do Tabor com 3 dos seus apóstolos, quando perto passaram casualmente dois desconhecidos vestidos de branco. Neste momento despontou o sol no horizonte e envolveu o Salvador nas rutilâncias de ouro dos seus esplendores nascentes. Pedro, precipitado, exclama: Moisés! Elias! Eis a transfiguração do Senhor, explicada... psicologicamente: um simples fulgor de aurora *Fruehmorgensglanz*, mal interpretado. — Cristo cura um cego de nascença — é um fato, diz o Dr. Paulus, real, histórico. O erro está em atribuí-lo a causas transcendentes. Jesús empregara apenas um colírio conhecido e usado pelos oculistas... que assim todos os dias restituem a vista aos naticegos. — Lázaro, a uma voz do Senhor sai redivivo da sepultura onde jazia há quatro dias. Simples coincidência venturosa! O irmão de Maria e de Marta não morrera. "Por felicidade fôra no fundo

(86) "Ob absurdas phantasmagoricas visiones divinas cassatus", diz a sentença do Consistório protestante que o depôs das funções de diácono em Leonberg.

(87) Paulus, *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. VII.

de uma porta que Lázaro, caido em letargia, fôra deposto 4 dias antes". E de lá voltou naturalmente a si. Explicação tão óbvia e tão simples do mais impressionante dos milagres evangélicos!

Os próprios racionalistas modernos são os primeiros a denunciar o ridículo doutoral destas construções ideológicas não menos destituidas de senso histórico do que de psicologia religiosa (88). Mas se os sistemas, pela sua própria fragilidade interna, vão ruindo uns após outros, o preconceito hostil ao sobrenatural se foi enraizando com tenacidade inextirpavel. DE WETTE, STRAUSS, BAUR dar-nos-ão ainda no século XIX novos espécimes de exegeses sistemáticas do mesmo gosto, até que o protestantismo liberal, sob o impulso de SCHLEIERMACHER e de RITSCHL, oriente o racionalismo moderno para uma concepção antidogmática e sentimentalista da religião.

Todos estes esforços, nesta longa frente de combate ao cristianismo, convergem para um resultado idêntico: eliminar o sobrenatural do Evangelho; medir a obra de Cristo pela craveira dos outros acontecimentos humanos, reduzindo-a ao denominador comum das mitologias pagãs. Da religião não se pretende conservar senão o que entra no curso normal da natureza e é suscetivel de uma demonstração racional de ordem filosófica. O homem não pretende obedecer senão à própria razão e esta é, arbitrariamente, enclausurada nos limites de um naturalismo sem horizontes. *"A religião nos limites da simples razão (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793) é o título de uma das últimas obras de KANT; é outrossim a síntese das aspirações do século XVIII e o alvo de suas lutas.

Mas o filósofo de Koenigsberg, que por tantos títulos é filho do seu tempo e representante autêntico da *Aufklaerung* (89) interessa-nos mais como construtor de um novo sistema filosófico em que se organizam, à luz de outros princípios, as tendências emancipadoras e antropocêntricas da época.

(88) Já STRAUSS na sua primeira *Vida de Jesús* refuta por miúdo, uma após outra, tôdas as extravagâncias do Doutor PAULUS. RENAN denuncia-lhe o "ridículo" e a "puerilidade". *Vie de Jésus*[13], *Preface*, p. XXI. GUIGNEBERT, em nossos dias, a propósito de REIMARUS, escreve de modo geral: "Pareille conception décèle le manque absolu du sens de l'histoire et elle se date elle-même, en ce qu'elle entre, le plus naturellement du monde, dans le corps des constructions pseudo-historiques auxquelles le XVIII.e siècle s'est complu. Le ton tranchant que n'abandonne jamais REIMARUS et son imperturbable assurance, ne sauraient faire illusion un seul instant sur l'inanité de ses thèses". *Le Problème de Jésus*, Paris, 1914, Introduction, XVI.

(89) "Avec son idéal d'Humanité et d'Autonomie, le criticisme, soit théorique, soit moral, nous apparaît comme le représentant parfait de *l'Aufklaerung*, la synthèse la plus compréhensive des besoins et des luttes de ce temps. "La philosophie religieuse de Kant peut être considérée comme l'héritage et l'achèvement de *l'Aufklaerung*". B. JANSEN, *La Philosophie religieuse de Kant*, traduit et adapté de l'allemand par Pierre Chaillet, Paris, Vrin, 1934, 85-86, 144. Kant "bringt die Aufklaerungsphilosophie zur Vollendung". O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1907, t. III,[2] p. 357. Mais remotamente KANT ascende a LUTERO e continua-lhe, num ambiente profundamente modificado, as atitudes fundamentais. Subjetivismo acentuado, autonomia da vontade moral a prolongar o livre exame na fé, antipatia à igreja visivel e orgânica ("estatuária", na frase de KANT), ruptura entre o espírito e a autoridade. Não sem razão viu EUCKEN, no professor de Koenigsberg o "filósofo do Protestantismo". E já RITSCHL apontara na sua Ética "die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantimus und der Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation". *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung*, t.I, p. 431. Cfr. O. WILLMANN, *Op. cit.*, t. III,[2] p. 411-414. Sobre a *Aufklaerung* como fruto amadurecido do protestantismo Cfr. ibid., p. 349-353.

* * *

Nos fins do século XVIII KANT recolhe a herança de DESCARTES e desenvolve-lhe até quase à plena maturação os germes de idealismo.

O filósofo francês, já o vimos, não conhecera hesitações ante a afirmação de uma realidade objetiva, atingivel pelo conhecimento. O problema crítico, porém, colocara-o, desastradamente, em termos idealistas. O que imediatamente conhecemos é uma imagem subjetiva, uma representação mental, sucedânea psicológica do objeto. Da conformidade entre a representação e a cousa representada só podemos estar certos por um longo "circuito" demonstrativo em que a veracidade de Deus, cuja existência é provada analiticamente pela sua idéia, nos aparece como garantia do critério natural da certeza.

KANT dá um grande passo além no caminho da imanência total. O problema crítico do conhecimento, êle o implanta em termos inteiramente novos. E' no domínio da filosofia uma "revolução copernicana". Já se não trata de explicar como o espírito atinge a realidade. Pelo haver posto nestes termos, opina o fundador do criticismo, foram estereis todos os esforços do passado. Cumpre enveredar por outra via. O segrêdo da nova orientação está em resolver os problemas metafísicos pela adaptação

dos objetos ao sujeito (90). São as condições subjetivas do nosso espírito que se impõem às cousas e explicam a necessidade e universalidade da ciência. Estas condições KANT denominou-as formas a-priori e multiplicou-as por três planos ascendentes no trabalho unificador do pensamento. Formas da sensibilidade que ordenam os fenômenos no espaço e no tempo, sem que, fora de nós, exista nem tempo nem espaço. Categorias de entendimento que unificam as "intuições" da sensibilidade em juizos de causalidade, unidade, possibilidade etc., segundo as diversas formas de julgar da tabela leibniziana, mas sem que a nenhuma delas responda uma realidade objetiva. Idéias da razão que prolongam, como *normas reguladoras,* as linhas de unificação, traçadas pelo entendimento, nas grandes sínteses que gravitam em torno do Universo, da Alma e de Deus. Está assim montada a grande máquina de fabricar e explicar o pensamento. As formas da sensibilidade mostram a possibilidade das matemáticas; as categorias do entendimento, a existência da física; as idéias da razão esclarecem o motivo dos esforços sempre repetidos e sempre baldados da metafísica.

Semelhante explicação da ciência desvirtua-lhe, porém, todo o valor como expressão da realidade. O saber já não é uma representação mas uma construção do seu objeto. KANT não chega ainda como chegarão os idealistas seus discípulos à negação completa de uma existência extramental. Afirma a realidade de uma cousa em si, de um *noumenon,* mas como incógnita de todo em todo inacessivel. Este *x,* anterior à atividade do espírito é apenas a matéria que deve ser submetida às informações dos apriorismos funcionais da sensibilidade e do entendimento para constituir, assim elaborada e transformada, o seu objeto, objeto humano, não objeto ontológico. E' o eu que impõe as suas leis ao universo, e o constrói como termo de apreensão; não é o Universo que se es-

(90) "Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets (sich nach den Gegenstaenden richten); mais dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a-priori* par concepte, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance... Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic... Or en métaphysique, on peut faire un pareil essai". *Critique de la Raison Pure,* Trad. de TREMESAYGUES-PACAUD, 3.e édition, Paris, 1912, p. 22. Citaremos a Crítica da Razão pura, por esta trad. francesa mais acurada que a de TISSOT e mais acessivel aos nossos leitores, reservando-nos para caso particular o recurso expresso ao original alemão.

pelha nas suas representações mentais. A universidade e certeza da ciência explicam-se pelo acordo dos subjetivismos: o seu objeto, construido em harmonia com as leis inseparaveis da *natureza humana,* não está sujeito às contingências das variações *individuais.* Se a ciência positiva fica assim reduzida a uma construção subjetiva, sem valor de realidade ontológica, mais desesperadora é a sorte da metafísica condenada a uma simples confissão de incapacidade insanavel. Tudo o que não estiver no tempo e no espaço acha-se "fora das condições de uma experiência possivel". E o princípio de causalidade, sintético a-priori, não tem valor universal que nos permita ultrapassar os limites desta experiência. Verdade é que no trabalho ascendente de unificação do saber não descansamos no plano científico das categorias do entendimento. A razão tende, com todo o seu peso, a procurar a explicação do relativo no absoluto, do condicionado no incondicionado. A idéia cosmológica (Universo), a idéia psicológica (Eu) e sobretudo a idéia teológica (Deus) servem admiravelmente a esta função sintética superior. Espontaneamente somos levados a ver em Deus, o primeiro dos seres, um ideal sem defeitos que vem dar a todo o edifício do conhecimento o seu remate natural e a sua suprema unidade. Não nos deixemos, porém, seduzir pela aparência enganadora. Toda demonstração metafísica é essencialmente ilusória e não passa de um puro jogo dialético a que nenhuma realidade corresponde. As "idéias" da razão são conceitos vazios, *leere Begriffe,* puras essências sem existência, focos imaginários para os quais tendem todos os raios do pensamento "princípios reguladores que estimulam o espírito à unificação do saber". Unificação, porém, puramente ideal. Os conceitos da velha filosofia já não exprimem nenhuma realidade objetiva; conservam-se-lhes ainda os nomes mas apenas como exigência dos processos do pensamento *Denknotwendigkeit.* Se, ultrapassando os próprios limites subjetivos, a razão quiser atribuir-lhes uma existência extramental, envolver-se-á em antinomias insoluveis. A função da metafísica é puramente crítica: afirmar estas fronteiras intransponiveis. A última palavra da razão sobre si mesma é um reconhecimento de impotência.

Não tencionamos aqui analisar os fundamentos do criticismo (91). Evocamos apenas as grandes linhas estruturais do sis-

(91) O ponto de partida inicial do kantismo — a suposta impossibilidade de explicar o valor universal da ciência, sem apelar para a existência de categorias subjetivas — é falso, é um πρῶτον ψεῦδον. A existência de *juizos sintéticos a-priori,* inexplicáveis pela evidência objetiva, analítica ou experimental, é outra afirmação gratúita, sobre a qual, entretanto, descansa

tema para captar-lhes as ressonâncias no domínio da cultura. Todo o esfôrço de KANT, que, no campo especulativo, se resolve no agnosticismo radical, tende a isolar o homem da realidade para exaltá-lo na apoteose de uma independência absoluta. A filosofia clássica punha-se em face do cosmos, procurava conhecê-lo e determinar, como consequência desta visão, as relações essenciais entre o homem e o ser na ordem universal. Entre o homem e o ser cava a nova filosofia um abismo sem pontes. O homem é a medida do ser cognoscível e o centro do universo ao qual impõe as próprias leis. Tudo dele depende, tudo a êle se refere num relativismo integral. Fora do homem nada lhe é acessível; é como se para ele nada existira. Não equivale este isolamento total a afirmar que a natureza humana tem em si própria quanto é necessário para a perfeição de sua vida? Não corresponde a uma declaração de que a personalidade se encerra toda no interior de si mesma, numa região em que o pensamento é senhor absoluto e não recebe normas de nenhuma ordem objetiva? Achamo-nos também aqui em face de uma nova revolução copernicana, mas às avessas. Passamos do equilíbrio teocêntrico do cosmos para as instabilidades de um antropocentrismo sem consistência. Desta antropocentria a uma antropolatria, a distância não é grande e a vencerão, no século seguinte, com salto decidido, os herdeiros da tradição kantista.

O próprio KANT facilitou-lhes o derradeiro passo fatal com a sua teoria da personalidade, que é talvez o centro de gravidade de todo o seu sistema (92). *A Crítica da Razão Pura* aplanou o caminho à *Crítica da Razão Prática.* Dir-se-ia mesmo que os

---

toda a construção do criticismo. Para um primeiro contacto com o pensamento de Kant podem consultar-se C. SENTROUL, *L'objet de la métaphysique selon Kant; et selon Aristote*, Louvain, 1905; J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants Freiburg* i. Br., 1923: J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier III, *La critique de Kant*, Paris, 1923; O. KUELPE, *I. Kant*[5], Leipzig, 1922; B. JANSEN, *Der Kritizismus Kants*, Muenchen, 1925; E. BOUTROUX, *La Philosophie de Kant*, Paris 1926; A. VALENSIN, *Atravers la métaphysique*, Paris, 1925, *Kantiana*, p. 1-76.

(92) "Idéia central de sua filosofia", chamou-a D. GREINER: "Der Begriff der Persoenlichkeit ist wie wir sehen der Centralbegriff der Kantschen Ethik, nach dem hin alles gravitiert". *Der Begriff der Personelichkeit bei Kant*, no Archiv fuer Geschiche der Philosophie, 1896-97, X, I, p. 83. E V. DELBOS, no seu estudo clássico sobre *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, p. 374: "Cette notion de la personnalité prend désormais dans la philosophie pratique de Kant une importance extrême, et elle y imprime profondement les caractères par lesquels, logiquement et historiquement elle se définit.". Com o crítico francês concorda subs-

resultados agnósticos da sua teoria do conhecimento não visavam senão desbravar o terreno dos antigos valores metafísicos que pudessem constituir empecilho à construção doutrinária da personalidade independente. O solitário de Koenigsberg, de fato, não separava uma crítica da outra (93). Após o problema do saber, o do agir. A regra da conciência depois do valor da ciência. Se na sua juventude foram as pesquisas científicas que mais entusiasmo lhe despertaram n'alma, com o amadurecer dos anos, entraram a preponderar os valores supremos de moralidade. "Duas cousas enche-me a alma de veneração e de admiração sempre novas e sempre crescentes na medida em que nelas mais se reflete: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim" (94).

Como, porém, constituir uma lei moral, depois das demolições da Razão Pura? Se nada conhecemos da realidade, se a razão de ser e a finalidade da nossa natureza é para a inteligência um enigma indecifravel como pautar ao homem uma regra de ação? KANT procura erguer a moralidade sobre a solidez de um *a-priori* inconcusso: o imperativo categórico. O dever (imperativo) impõe-se-nos como um absoluto, independente de qualquer condição (categórico). Sua fórmula é: "Procede de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma

---

tancialmente O. WILLMANN: "Der Schluessel zu seiner Gedankenwelt liegt in seiner praktischen Philosophie und wiederum nicht in deren kritischen Seite, sonder in der Verkuendigung der *Autonomie der praktischen Vernunft*, von welcher der weltkronstruierende Erkenntnisvermoegen und die auf Postulate der Moral herabgesetzte Religion nur die Konsequenzen sid". *Geschichte des Idealismus*, t. III², Braunschweig, 1907, p. 406. Mais recentemente pode ver-se sobre o assunto a tese de G. GRACANIN, *La personnalité morale d'après Kant*, Paris, 1929.

(93) Alguns historiadores influenciados pelo sarcástico H. HEINE quiseram ver nas reconstruções da Crítica da Razão Prática uma correção tardia às destruições da primeira Crítica. A obra de Kant não teria assim obedecido a uma unidade de plano e ter-se-iâ desenvolvido um pouco à ventura. Um exame mais imparcial e objetivo permite estabelecer entre as duas críticas relações mais harmoniosas e ligá-las na unidade de um pensamento que se desenvolve em continuidade consigo mesmo. Cfr. E. BOUTROUX, *La morale de Kant et les temps présents*, em *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1926, p. 79-93; V. DELBOS, *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la Faculté de juger*, na *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1904; F. PICAVET, na introdução e numa nota interessante da p. 300-306 à tradução da *Critique de la Raison Pratique*, Paris, 1888; B. JANSEN, *La philosophie religieuse de Kant*, tr. fr. de CHAILLET, Paris, 1934, p. 112-117.

(94) *Critique de la Raison Pratique*, Conclusion. Tr. fr. de F. PICAVET, Paris, 1888, p. 291.

legislação universal" (95). É a lei suprema do dever que se impõe a toda natureza racional, é o critério seguro para discernir o bem do mal e assegurar às ações humanas o seu valor ético.

Qual, porém, o fundamento em que se baseia esta obrigação absoluta? Por que *motivo* devemos ao imperativo categórico uma obediência sem restrições? Porque a obediência é o dever e a lei é lei. Qualquer razão alheia ou exterior à vontade iria contaminar a moralidade na sua exigência de onímoda pureza. A ética tradicional partia da consideração do valor do *objeto*. Era a realização do bem, porque bem, que se impunha à conciência, como um dever: era a necessidade do bem a praticar que explicava a obrigação legal. Com KANT o formalismo da lei toma o passo sobre a bondade objetiva do seu conteudo. Uma doutrina do bem já não é o pensamento de uma doutrina do dever. A racionalidade do objetivo deixa de ser a norma e a justificação da própria lei. Na motivação do ato moral só o pensamento da lei pode entrar como fator decisivo (96). Com esta nova ética, o racionalismo chega ao seu ideal, a afirmação da *autonomia absoluta* da ação humana. "A propriedade da vontade de ser a lei de si mesma" — eis como KANT define essa autonomia, condição suprema da moralidade (97). Agir em vista do bem, agir por amor, agir por Deus — é determinar-se por motivos estranhos ao homem, heteronomia que atenta contra as exigências da moralidade.

(95) *Critique de la Raison pratique, p.* 50. No *Fundamento da Metafísica dos costumes* (Grundlegung der Metaphysik der Sitten) lê-se esta outra fórmula equivalente: "Agir como se a máxima de tua ação devesse ser erigida pela tua vontade em lei universal da natureza".

(96) "Todas as vezes que, para prescrever a regra determinante da vontade, se deve pôr como base um objeto, esta regra é heteronímia", i. é., imoralidade. *Grundlegung*, ed. Reclam, 1904, p. 82-83. Recentemente este formalismo de KANT foi de novo submetido a uma crítica profunda por MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle, 1921.

(97) *Grundlage der Metaphysik der Sitten*, ed. Reclam, p. 85. "L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes; au contraire toute *héteronomie* du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté". *Critique de la Raison Pratique*, p. 55. E' de lastimar que KANT não chegasse a conciliar uma justa autonomia com uma heteronomia indeclinavel. Há autonomia enquanto o homem deve seguir a lei da própria natureza, atingir a perfeição pelo desenvolvimento de suas virtualidades nativas. Mas esta natureza lhe vem de Outrem; o homem não é Criador. Realizando-se a si mesmo, realiza o plano divino. Ratifica com o assentimento de sua liberdade a condição essencial de seu aperfeiçoamento. Obedecer plenamente a Deus é realizar a plenitude de sua humanidade, é

Toda a obediência a um poder distinto do homem é indigna do homem. Só é moral a obediência à sua própria lei. É a divinização da humanidade (98).

Verdade é que, a titulo de exigência da filosofia prática se pretende reafirmar a realidade dos valores metafísicos afastados pela filosofia teórica. Deus, a liberdade e a imortalidade, que a Crítica da Razão pura declarara inacessiveis e inafirmaveis sem antinomias insoluveis, reaparecem como postulados necessários da Razão pratica. Mas, convém não nos iludamos acerca do alcance destas afirmações de ordem prática. Deus, *postulado* pela existência do dever não reaparece na conciência humana como legislador supremo e primeiro princípio de toda obrigação. Seu papel é mais modesto: o de servir ao homem. Não podemos conceber, raciocina KANT, a virtude definitivamente divorciada da felicidade. Revolta-nos a idéia do justo para sempre infeliz. Mas felicidade e moralidade são heterogêneas, pertencem a ordens distintas e irredutiveis. Agir, tendo em vista uma recompensa, ser virtuoso para ser feliz, é imoral. A felicidade visada como fim de uma ação destrói-lhe a moralidade. Dest'arte, como a ordem da virtude não pode, sem negar a si mesma, levar à ordem da felicidade, e por outro lado desejamos que o bom procedimento seja recompensado, postulamos um Ser inteligente e todo poderoso, capaz de realizar a união definitiva da virtude e da bemaventurança. "Este postulado é uma verdade, cuja certeza é garantida pela lei prática; mas é uma verdade que não é dada ao sujeito por um conhecimento e cuja afirmação, por conseguinte é, para ele, uma exigência, ou um direito, ou uma fé, designando aqui estes diferentes termos a *necessidade de um ato que funda para o sujeito* a necessidade de um objeto", na fórmula bem cunhada de V. Delbos (99). Em outros termos: Deus não é reintroduzido como objeto de conhecimento, cuja existência, com todos os seus corolários, se impõe absolutamente à inteligência; afirmamos-lhe a realidade porque a julgamos necessária às nossas exigências. Não

ser completamente racional e livre. No dever ou obrigação imposta a toda a inteligência criada, na própria noção de personalidade finita, há uma alteridade essencial que se resolve em última análise na relação do Soberano Bem com Deus. A teonomia não é uma heteronomia mutiladora mas a garantia e a justificação de toda a autonomia legítima.

(98) "On voit que l'Humanité kantienne est identique à la Divinité de l'ancienne métaphysique. Kant appele homme le legislateur moral que Saint-Thomas et Leibnitz appelaient Dieu". G. L. FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, Alcan, 1887, p. 529.

(99) V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, p. 489.

é o homem que serve a Deus, mas um Deus que serve ao homem. A autonomia absoluta continua a ser a regra essencial da vida; a vontade é suprema legisladora de si mesma; nenhum de seus atos deve inspirar-se em motivos alheios à própria lei. Declara-o explicitamente KANT, no Prefácio da *Religião dentro dos limites da Razão pura*: "Fundada no conceito do homem que é o de um ser livre e que, por si mesmo, se submete a leis incondicionais, a moral não precisa da idéia de um ser superior ao homem para que o homem conheça o seu dever, nem, para que o cumpra, de outro motivo fora da própria lei" (100). E' a afirmação de uma independência radical. Ruptura completa entre a inteligência e o ser; entre o homem e a realidade; entre a sua atividade livre e as finalidades objetivas e essenciais de sua natureza (101). Senhor absoluto, o homem dita leis a si e ao universo que lhe volteia ao redor como em torno de seu centro natural de gravidade. Síntese filosófica inspirada num egoismo metafísico denso de ressonâncias catastróficas no domínio da civilização e da vida.

(100) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ed. Reclam, p. 3.

(101) Não são estas as únicas dilacerações íntimas da filosofia de KANT. A sua síntese não apresenta a harmonia de uma unidade compreensiva e pacificadora do espírito. Por toda a parte pululam os contrastes e dualismos inconciliaveis. Dualismo entre os sentidos e a inteligência; entre a razão teórica e a razão prática; entre o mundo interior do espírito e o mundo externo da matéria; entre a liberdade numênica e o determinismo dos fenômenos; entre a virtude e a tendência à felicidade; entre a moralidade e a religião; entre a filosofia e a vida. As antíteses vão por vezes levar a dilaceração da ruptura ao que há em nós de mais profundo e inextirpavel. Aspiramos irresistivelmente à felicidade que reside na perfeição da natureza, mas não podemos agir em vista da perfeição que felicita porque ofendemos a moral que é a lei do homem. As questões metafísicas impõem-se à razão como uma necessidade natural inevitavel, mas resolvê-las é emaranhar-se em contradições insoluveis. Deus é indispensavel à coroa da ordem moral, mas agir por amor de Deus é uma heteronomia que torna imoral a ação e desvirtua a autonomia da vontade. Sem Deus, sem liberdade, sem imortalidade, não podem viver as consciências mas a razão pura declara que a afirmação objetiva destas realidades implica antinomias inextrincáveis. Nunca se fez à unidade, à harmonia, ao equilíbrio sadio da personalidade humana violência mais dolorosa nem mais funesta.

CAPÍTULO III

DIVINIZAÇÃO DO HOMEM

Em pouco mais de dois séculos, de LUTERO a REIMARUS, de DESCARTES a KANT, é grande a distância percorrida.

O assalto contra o cristianismo tornou-se mais conciente e radical. Os primeiros chefes da Reforma assestaram as suas baterias contra a Igreja, como organização hierárquica e visivel do cristianismo, mas, com os livros inspirados submetidos à livre interpretação da soberania individual, julgavam poder ainda salvar-lhe, com a integridade dos ensinamentos divinos, o carater sobrenatural de religião revelada. Engano fatal. Em torno da própria essência do Evangelho foi o século XVIII travar a sua grande batalha. Deismo, filosofismo e iluminismo convergem os seus esforços para dar ao fato cristão um sentido puramente naturalista e reduzí-lo ao denominador comum dos outros acontecimentos da história humana. Sob a reverência enganadora de fórmulas maneirosas ou através da explosão violenta de injúrias e ódios mal contidos, a hostilidade a Cristo é substancialmente a mesma. O racionalista do século XVIII renuncia à luz da fé, submete aos limites da própria razão individual todo o cognoscivel e recusa a plenitude da vida que lhe oferece o Evangelho. Dificilmente poderia exagerar-se a gravidade da situação criada por estas atitudes. A seguir os mentores dos novos tempos, a civilização ocidental romperia com a tradição religiosa de todo o seu passado e entraria a combater, explícita ou implicitamente, os valores espirituais que lhe deram origem, energia e vida. O homem novo, que se prepara nas revoltas do século XVIII, já não quer ser cristão, volta as costas à luz que lhe vem do Verbo da Vida e pretende nortear a sua atividade moral e organizar as estruturas sociais da Cidade com os recursos escassos de uma filosofia empobrecida e esteril. A desagregação da conciência religiosa acentua-se nas classes cultas.

Contemporaneamente, o pensamento filosófico evolve no sentido da imanência total. DESCARTES pusera o problema do conhe-

cimento em termos idealistas, mas resolvera-o com afirmações de um realismo maciço. O mundo extramental apresenta ainda toda a consistência sólida de uma realidade independente que a inteligência conhece, isto é, *representa* com fidelidade. Em KANT, o conhecimento passa a ser *construção do objeto*. Se ainda se afirma incoerentemente (102) a existência de uma cousa em si, é para declará-la de todo inacessivel ao espírito. O mundo do conhecimento só atinge aparências fabricadas pela projeção de formas subjetivas. O homem isola-se assim da realidade externa e proclama a sua independência em face das exigências objetivas de uma ordem universal. O centro do cosmos é ele; e o que, fora dele, existe ou parece existir é mera construção do seu espírito. Leis do mundo físico — pura criação da sua inteligência; leis do mundo moral — simples imposição de sua vontade intangivel nas prerrogativas de uma autonomia absoluta. Que falta para a apoteose do homem? Ainda um passo nas negações e nas afirmações e estará consumada a antropolatria fatal.

* * *

No terceiro momento, a evolução das idéias atinge a fase aguda da sua tragédia.

Distinguíramos, até aquí, em benefício da clareza analítica, os dois aspectos, negativo e positivo, do movimento geral das idéias. De um lado acentua-se progressivamente a depreciação dos valores espirituais que haviam alimentado a nossa civilização cristã e até certo ponto alimentam toda civilização humana. No longo e triste caminho das negações, o homem moderno foi multiplicando as suas *recusas*. Recusa da Igreja como sociedade espiritual das almas, depositária dos grandes dons da caridade divina à humanidade para a realização de seus destinos sobrenaturais. Recusa do Cristo Salvador e do seu Evangelho, como fonte de novas luzes e de nova vida destinadas à regeneração dos indivíduos e das nações. Ao homem do século XVIII, desintegrado das tradições vivas da história, apaixonado e iludido pelas forças isoladas da razão raciocinante, só resta a noção de Deus e de uma

(102) Para fugir ao idealismo absoluto e afirmar a existência da cousa em si, Kant apela para o princípio de causalidade que para ele depende apenas de uma categoria a-priori do entendimento. JACOBI, contemporâneo do filósofo de Koenigsberg e um dos seus primeiros e mais atilados críticos, já pusera em relevo esta contradição fundamental: "Sem a suposição das cousas em si não posso entrar no sistema; com esta suposição, nele não posso ficar". *Werke*, Leipzig, 1812, II, p. 308.

religião natural de poucas exigências, como viático insuficiente de uma vida espiritual que vai definhando numa anemia precursora de morte.

De outro lado, multiplicam-se os tentamens positivos de construções sistemáticas que tendem a colocar o homem, independente, no centro de um universo a seu serviço. Se as ciências experimentais domesticam as energias do mundo físico, o divórcio entre a inteligência e o ser rompe o equilíbrio no mundo moral, isolando o homem da ordem cósmica, inatingivel, e enclausurando-o num solipsismo que lhe assegura uma realeza de deserto.

Estas duas tendências, a negativa e a positiva, antes convergentes mas ainda facilmente distinguiveis, encontram-se agora numa atitude radical — o ateismo — que as enfeixa identificando-as. Na escala descendente das negações espirituais, a negação de Deus ocupa o último degrau. Sem a Sabedoria Criadora não há razão suprema das cousas. No homem a inteligência e a vontade, inexplicaveis no seu dinamismo, perdem o objeto de suas aspirações mais profundas. Ao mesmo tempo, eliminada a soberania divina, a sonhada emancipação do homem atinge, teoricamente, as raias de uma independência total. Individual ou coletivo, o homem nada reconhece acima de si e afirma, sem restrições e em sua plenitude, o direito de dispor de seus destinos. Consuma-se a antropolatria, e, com ela, a subversão completa de todos os valores espirituais.

Nesta direção fatal empenha-se o século XIX. O ateismo já não aparece agora como um fato esporádico numa conciência desarvorada. Negadores de Deus encontram-se tambem em outras épocas, mas como blocos erráticos que não dizem com a paisagem circunstante. Isolados do meio e sem influência sobre ele, vivem a sua negação individual sem ressonâncias sociais de grande amplitude. Nos tempos modernos o ateismo apresenta-se como termo de uma longa evolução de idéias e atitudes que o foram lentamente preparando. A negação de Deus é o pressuposto de uma nova concepção das cousas que se pretende difundir nas massas a fim de prepará-las à organização social do futuro. O que antes não passava de um fenômeno psicológico que só interessava o moralista transforma-se num princípio dinâmico de reconstrução ideal da nova Cidade. Em vez de um simples ateismo intelectual e singular, um ateismo *militante* e conquistador de multidões.

Várias são as formas de que se reveste a mesma atitude fundamental. Não sendo possivel estudá-las todas, escolhamos três bem características que poderão ser representadas pelos nomes de COMTE, NIETZSCHE e MARX. O último naturalmente, como o

mais bem acabado tipo desta civilização moderna que vimos acompanhando na sua gênese ideológica, prenderá por mais tempo a nossa atenção.

* * *

Para COMTE a negação de Deus e a adoração da Humanidade representam a última fase, a mais perfeita e definitiva, na evolução da nossa história. Obtido por via de fé na vida religiosa, ou por atividade racional no esforço de ascensão metafísica, o conhecimento de Deus, explicação suprema do Universo, é apenas uma condição da infância humana, uma fase essencialmente efêmera e que deverá ceder o lugar às atitudes definitivas da virilidade. Na plenitude de sua madureza, o homem despreocupa-se por completo dos problemas de origem e de finalidade do universo (103). Saber se as cousas têm ou não uma razão de ser ou se os destinos do homem se prolongam além das fronteiras da morte, são questões desinteressantes e sem sentido. O que o absorve todo é unicamente indagar as relações de coexistência ou de sucessão. A ciência e a filosofia perdem de todo o seu alcance especulativo para conservar apenas um valor de utilidade pragmática. Para as curiosidades mais irreprimiveis da nossa inteligência em face dos mistérios do ser já não têm nem podem ter resposta satisfatória; subministram apenas à nossa ação de cada dia normas e receitas práticas. "Saber para prever, prever para prover" (104). O pequenino deus acha-se assim comodamente

(103) "Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phenomènes comme assujetis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la reduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolutament inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes soit premières, soit finales". *Cours de Philosophie Positive*, Paris, 1877, t. I,[4] p. 16; cfr. t. VI, p. 598-99.

(104) "Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action". *Cours de Philosophie positive*, Paris, t, I,[4] 1877, p. 51. O fim do conhecimento científico é puramente utilitário: orientar a ação. Daí, mesmo no domínio das ciências, colunas de Hércules por toda a parte a limitar as mais legítimas aspirações da inteligência. Todo o conhecimento que não serve para "a melhoria contínua da nossa condição" é proscrito como "curiosidade esteril". A este título, interditas as investigações acerca da composição física dos astros e da constituição da matéria, as hipóteses cosmogônicas fora do nosso sistema solar, a teoria da evolução das espécies, ou as indagações acerca das origens históricas das sociedades. O cálculo das probabilidades criado por Laplace não encontra boa acolhida. LE VERRIER é ridicularizado porque "a sua pretendida descoberta... se fosse real, só poderia interessar os habitantes de Uranus". Toda esta atitude de COMTE é de tal modo oposta às tendências atuais da ciência que ROUSTAN não

instalado nos seus domínios inviolaveis. O mundo material posto a seu serviço pela ciência positiva dos fenômenos. Ele, suficiente a si mesmo, numa onímoda independência. Se, para satisfazer sentimentos religiosos inextirpaveis, for necessário adorar alguem, adore a si mesmo, ampliado em imensa coletividade anônima. Em lugar da antiga divindade destronada, a Humanidade passará a receber incenso e culto de si mesma.

Por temperamento, COMTE era anti-revolucionário e conservador das velhas instituições. A religião, a família, a propriedade, a existência e separação dos dois poderes, temporal e espiritual, são constantes sociais que importa defender e salvar contra qualquer esforço subversivo. Para isto bastará substituir-lhes os fundamentos intelectuais. Às crenças teológicas, hoje mortas, sucederá nesta função a filosofia positiva capaz de resistir vitoriosa a qualquer crítica. Assim julgava ingenuamente o fundador do positivismo que todo o edifício da civilização ocidental se manteria vigoroso nas suas articulações morais, sobre as novas bases de um agnosticismo completo e irredutivelmente hostil a qualquer idéia metafísico-religiosa do homem e do universo. A *Imitação de Cristo* conservaria na futura ordem de cousas toda a sua eficiência de tônico d'alma contanto que se lesse "Humanidade" onde o piedoso monge medieval havia escrito o nome adoravel de Deus. Já na ordem teórica não percebera COMTE que a sua famosa lei dos três estados, destinada a condenar a metafísica a um ostracismo eterno descansava toda numa metafísica de mau cunho que lhe serve de postulado latente. (105). Agora

hesitou em escrever: "o homem recolhe os maiores benefícios de sua atividade cientifica quando esquece mais completamente os (seus) conselhos". *Revue de Métaphysique*, Sept. 1914, p. 627. COMTE não viu como a verdadeira ciência é explicativa e causal e por isto impregnada de idéias metafísicas. Consulte-se a crítica profunda de MEYERSON nas suas diferentes obras: *Identité et Realité*, 1908; *De l'Explication dans les sciences*, 1921; *Deduction rélativiste*, 1925; *Du Cheminement de la pensée*, 1931.

(105) Para que a lei dos três estados seja, como pretende Comte, a expressão do progresso humano é mister postular toda uma metafísica materialista. Cumpre supor que o fim último do homem se resume numa soma de bens terrenos, que a sua existência não se estende além da campa e que a vida presente encerra a totalidade de seus destinos. Ora, que são todas estas afirmações senão outras tantas respostas às questões da natureza, da origem e dos fins do homem, às questões de causas primeiras e finais que se haviam declarado vãs e metafísicas, e que de fato transcendem a competência dos métodos da ciência positiva? Suponde, por um instante, outra concepção metafísica do homem inspirada numa filosofia espiritualista e imediatamente vereis que a lei dos três estados, longe de sintetizar a fórmula do progresso, seria realizada a maior catástrofe que

na ordem moral, julga poder transplantar quase intacta para a sociedade positiva do porvir, a magnifica moral do catolicismo sem advertir que toda ela descansa numa concepção teleológica das cousas. O discípulo de COMTE, interrogado sobre as razões do seu procedimento e os porquês de sua opção moral, não poderá proferir palavra sem fazer tábua rasa dos seus princípios filosóficos. Ou a submissão cega à ditadura do "mestre" ou a contradição imanente entre o pensar e o agir (106). Por estes motivos, entre muitos outros, o positivismo não teve aquela força de expansão prometida pelas profecias otimistas do seu fundador, que hoje se não podem ler sem um sorriso de ironia compassiva. A Europa e a América não se converteram à religião da Humanidade em 7 anos, nem o mundo em 33! (107) No horizonte das novas esperanças não promete despontar para breve o advento de uma era plenamente pacífica! O regime colonial não ameaça decadência nem parece para amanhã a redução dos exércitos às simples exigências de defesa e conservação da ordem interna (108).

Mas se o positivismo fracassou ruidosamente como religião e a humanidade não afluiu em massa aos três ou quatro templos que ele erigiu em sua honra, foi mais ampla e duradoura a influência da sua mentalidade. A divinização da Ciência como sucedânea da Religião no governo das ações individuais e sociais é um dos seus frutos mais venenosos. BERTHELOT, TAINE e RENAN que sofreram com intensidade diversa a influência de COMTE, foram, na segunda metade do século XIX, os arautos mais ouvidos do imperialismo cientista. "O bem e o mal do mundo moderno, escreve acertadamente LEONARDO COIMBRA, é o seu entusiasmo e amor da ciência" (109). O cientismo foi o aspecto nocivo deste entusiasmo. Reduzir toda a ciência à simples averiguação de relações necessárias no espaço e no tempo, e confiar a este conhecimento a orientação ética de indivíduos e povos é desconhecer as exigências mais imperiosas da vida moral e as aspirações mais profundas da natureza humana. Não se mutila impunemente no homem a atividade espiritual que gravita em torno da questão do seu destino. A ciência que ensina a dominar as energias cósmicas é uma serva util; divinizada, devorará os seus adoradores. Erigir-lhe altares é prostrar-se ante um ídolo, feitura de mãos frageis; pedir-lhe palavras de vida eterna é envolver a primeira e mais essencial das questões humanas num silêncio de morte. Da difusão desta mentalidade, que sob o culto da ciência, disfarça um ateismo intratavel e um materialismo indiscutido e injustificado, grande quinhão de responsabilidade cabe ao positivismo contista.

poderia sobrevir à humanidade: o desvio consciente e definitivo dos seus destinos, a inabilitação radical para atingir a sua perfeição específica.

Além deste círculo vicioso, a famosa lei apresenta todos os flancos vulneraveis à crítica. "A lei dos três estados, como bem observou recentemente em *Zur Sociologie und Weltanschauung*, MAX SCHELER, *é um êrro total.* O pensar e o conhecer teológico, o pensar e o conhecer positivo não são fases históricas da evolução do saber, mas atitudes do espírito e formas permanentes do conhecimento que prendem as suas raizes na própria essência do espírito humano".

(106) Não é possivel inferir do conhecimento da natureza humana uma norma de ação sem a supor *ordenada*, isto é, obra de uma inteligência orientada para um fim. O conhecimento que se limita a observar fatos não pode exprimir-se senão em indicativo. A moral fala em imperativo. Não há como transformar um *é* em um *deves*. O conteudo da norma e a sua força obrigatória transcendem os domínios do empirismo puro.

(107) Cfr. A. COMTE, *Système de Politique positive*, Paris, 1854, t. IV, p. 503 e sgs.

(108) Cfr. A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive*, Paris, t. VI,[4] 1877, p. 350 e sgs.

* * *

NIETZSCHE (1844-1900), homem trágico e fatídico, dá-nos em espécime bem diverso e talvez mais coerente, o tipo acabado do homem moderno. COMTE não enxergou as relações ontológicas profundas que ligam a existência de Deus à existência da verdade, do bem e da ordem. As "crenças teológicas" pareceram-lhe mero ornamento de luxo, já fora da moda, e que se podia atirar ao cesto com um gesto natural sem consequências, simples andaimes de utilidade efêmera e que se lançam ao fogo quando o edifício se levanta firme na solidez do seu equilíbrio duradouro. Exceto uma ditadura que facilitasse a implantação do novo "sistema de política positiva", a transição do "segundo" para o "terceiro" estado far-se-ia sem abalos nem destruições. E na sociedade do futuro subsistiriam intactos e bem protegidos pela nova ideologia todos os valores de verdade e de vida que nos legou a Igreja Católica, mãe de toda a nossa civilização ocidental. A família na sua organização austera, a autoridade no exercício de sua missão de justiça, de paz e de progresso, o feixe de todas as virtudes cristãs, resumidas na caridade (o altruismo dos discípulos de COMTE) continuariam a funcionar na nova ordem social com perfeição até hoje inatingida. A cidade do futuro criada pelo positivismo seria um paraiso terrestre. Doce engano d'alma ledo e cego!

(109) L. COIMBRA, *A Rússia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1935, p. 122.

NIETZSCHE é um ateu porque mais clarividente, menos conformista. Não há talvez na história negador de Deus mais apaixonado que o arauto do Superhomem. E por isso mesmo. Aspirar à independência total de tudo e de todos, à alegria divina de Criador, sem limites e sem peias, é pôr-se na necessidade fatal do deicídio. "Quero abrir-vos inteiramente meu coração, amigos: se existissem deuses como suportaria eu não ser Deus! *Logo* não há deuses" (110). KANT que desejava salvar o dever faz da existência de Deus um postulado da razão prática. Em NIETZSCHE, que aspirava a sacudir todos os jugos, o postulado da razão prática é o ateismo. Não nega ele a divindade por força de argumentos racionais; elimina-lhe a presença com um gesto de orgulho satânico por que constitue um perigo e uma ameaça à liberdade do homem. "Agora Deus é morto! Homens superiores, este Deus foi o vosso maior perigo. Não ressuscitastes senão depois que ele jaz na tumba. Só agora volta o esplêndido meio dia, agora o homem superior torna-se soberano... Deus é morto; agora nós queremos — que o Superhomem viva!" (111). Mas a "morte de Deus" é a subversão de todos os valores humanos.

Verdade? Não existe. Supô-la existente e procurar atingí-la é dar mostras de vontade enferma. "Qual é a espécie de homens que raciocina assim? Uma espécie improdutiva e doente, cansada de viver. Se imaginarmos uma espécie de homens contrária, ela não precisaria da crença no ser: melhor ainda desprezaria o ser como cousa morta, fastidiosa, indiferente. A crença que o mundo que deveria ser existe de verdade é a crença dos improdutivos que *não querem criar um mundo* tal qual deve ser. Admitem que já existe e procuram os meios para atingí-lo. "Vontade da verdade" é *impotência na vontade de criar*" (112). O ser não existe, nem com ele a verdade. Tal é a grande nova que traz ao mundo o Superhomem. "Suprimimos o *mundo verdadeiro;* que mundo resta ainda? Talvez o das *aparências?* Tão pouco; ao mesmo tempo que o mundo verdadeiro, suprimimos o mundo das aparências. Meio-dia. Instante da sombra mais curta; fim do mais longo dos erros; apogeu da humanidade. INCIPIT ZARATHUSTRA" (113). O mundo é um caos; uma multiplicidade

(110) F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Werke, *Taschenausgabe*, Leipzig, Naumann, 1906, VII, 124.
(111) *Op. cit.*, Werke, VII, 418.
(112) F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 585; Werke, IX, 439-440.
(113) Cit. por FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, p. 42.

pura. A existência é simples atualidade. Esta expansão da vontade de poder no superhomem é o único absoluto. "A verdade não é algo que aí está, que se deve procurar e descobrir, mas uma cousa que se deve criar, que dá o seu nome a uma operação, melhor ainda à vontade de conquistar uma vitória, vontade que por si mesma não tem fim" (114). Os sábios que se submeterem aos fatos e às leis, e ajustam as suas afirmações às exigências da realidade, são ainda dominados pelo ideal ascético, escravos de uma "fé num valor metafísico, num *valor por excelência da verdade*", são ainda religiosos! Não passam de homens "objetivos", "espelhos" sem outro prazer que o conhecimento "reflexo". Viva "o homem violento, o criador cesário da cultura, o homem *complementar* no qual se justifica o resto da existência", o homem que é "um início, uma criação, uma causa primeira". Quando os Cruzados chegaram ao Oriente, conta NIETZSCHE, encontraram uma Ordem de assassinos, baseada num princípio essencial, cujo conhecimento era segredo reservado aos altos dignitários: "Nada é verdadeiro, tudo é permitido." Aí está, enfim, conclue ele, "a liberdade de espírito, uma palavra que punha em questão a própria fé na verdade!" (115).

Tudo é permitido! E a *moral?* Muleta para estropiados. O que ensinam "sob os nomes mais sagrados", inclusive o de "virtude" as morais utilitárias, sociais ou espiritualistas são "valores de declínio e aniquilamento". Todos estes professores do bem e do mal viveram intoxicados pelo mais perigoso dos alcalóides: a moralina! NIETZSCHE chega mesmo ao paradoxo de responsabilizar a moral pelos males e decadências de que sofre a nossa civilização. Todas as nossas "virtudes" são sintomas de degenerescência, de cansaço da vida. Sua ação nefasta foi levantar barreiras à expansão dos superhomens. "Nossa *boa* moralidade é a causa desta civilização deploravel. Nossas concepções sociais do bem e do mal, fracas e efeminadas, sua enorme preponderância sobre o corpo e a alma acabaram por enfraquecer todos os corpos e todas as almas e por quebrar os homens independentes, autônomos, sem preconceitos, os verdadeiros pilares de uma civilização forte" (116).

(114) F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 552; Werke, IX, 412.
(115) *Zur Genealogie der Moral*, III Abhandlung, § 24; Werke, VIII, 467-471.
(116) *Morgenröthe*, § 163; *Werke*, V, 161. Até agora, diz NIETZSCHE em outra obra, atribuiu-se ao bom "um valor superior ao do mau, superior no sentido do progresso, da utilidade, da influência em quanto se refere ao desenvolvimento do homem em geral. Que seria se o contrário fosse verdade? Se no homem houvesse um sintoma de declínio, um como que perigo, uma sedução, um veneno, um *narcótico* que faz talvez viver o presente *à custa*

Guerra, pois, à moral. Amor, justiça, piedade, resignação, caridade, pureza, dedicação, quebremos duramente e sem misericórdia estas velhas tábuas de valores, e os que as representam. "Quebrai, quebrai-me os bons e os justos! Oh irmãos! comprendestes esta palavra? Fugís deante de mim? Estais apavorados? Tremeis deante desta palavra? oh irmãos! foi só quando eu vos disse de quebrar os bons e as tábuas dos bons que embarquei o homem em pleno mar!" (117). Embarcado assim na liberdade ilimitada das grandes águas o superhomem poderá dar toda a expressão aos seus instintos indomaveis. Nada o constrange. A expansão soberana da sua vida, eis o seu ideal. E a sua vida é tudo o que a manifesta e exalta como força, como domínio, como afirmação irrestrita de si mesma. "Se me demonstrarem que os instintos qualificados de maus pela moral atual como a dureza, a crueldade, a astúcia, a audácia temerária, a índole batalhadora servem para aumentar a vitabilidade do homem, eu direi *sim* ao mal e ao pecado... Se eu descobrir que a verdade, a virtude, o bem, numa palavra todos os valores venerados e respeitados até aquí pelos homens são prejudiciais à vida, direi *não* à ciência e à

---

do futuro!... Assim, se o mais *alto grau de potência e de esplendor* do tipo humano, em si possivel, nunca foi atingido, a culpa seria precisamente da moral. Assim, entre todos os perigos a moral seria o perigo por excelência". *Zur Genealogia der Moral,* Vorrede, § 6; Werke, VIII, 294. "Como se a humildade, a castidade, a pobreza, numa palavra a *santidade* não houvesse feito até agora maior mal à vida que quaisquer outras coisas horríveis, que quaisquer vícios"! *Antichrist,* § 8; Werke, X, 365-6. Naturalmente o orgulho, a devassidão sem freio, o egoismo, a cobiça são os grandes agentes construtores de uma civilização ideal!

(117) *Also sprach Zarathustra, Werke,* VII, 311. Comentando este trecho escreve A. FOUILLÉE: "Toute cette page poétique est un nouveau exemple de la banalité prête à se changer en inanité. Si, d'une part, il s'agit des *vrais bons* et des *vrais justes,* qui sont les premieres à ne pas se croire bons et à ne pas se declarer bons, les premiers à ne pas vouloir emposer aux autres leurs croyances propres; si d'autre part il s'agit des vrais "criminels," de ceux que foulent aux pieds ce que leur dit leur propre conscience, abstration faite de toutes les lois humaines ou autres, alors l'attribution aux bons et aux justes des maux du genre humain est une insanité gigantesque. Mais, s'il s'agit des pharisiens de bonté et de justice, comme cela ressort du texte même, alors nous retombons dans la plus banale des banalités — depuis l'Evangile! Le malheur est que tout le long de ses oeuvres, Nietzsche profite de la vérité banale pour essayer de faire passer le monstrueux paradoxe: c'est là ruse inconsciente dont se sert perpetuellement ce cerveau malade". *Nietzsche et l'immoralisme,* Paris, Alcan. 1902, p. 65.

moral" (118). Está consumada a inversão de todos os valores morais. Esta vida, para cuja exaltação se diz *não* à ciência e à moral e *sim* ao mal e ao pecado é a consagração incondicionada do egoismo. "O que glorifica o Eu e santifica o egoismo, este sabe na verdade o que diz, é o vate: *"Ei-lo, que vem e se aproxima o grande Meio-dia"!!* Assim falava ZARATHUSTRA" (119).

Na alma de NIETZSCHE, plasmada de soberba luciferina (120) a *religião* só poderia despertar reações de inaudita violência. Contra os valores religiosos, mais ainda do que contra os intelectuais e morais, vibra ele, em esforços exasperados, o seu gesto iconoclasta. O cristianismo, sobretudo, que tão mal aprendera através do pessimismo choramingão de SCHOPENHAUER, excita-lhe acessos de cólera chamejante. Se a origem da religião em geral

---

(118) Citado por PALHORIÈS, *Vies et doctrines de grands philosophes,* Paris 1929, t. III, 261-62. O conteudo do novo ideal é "o orgulho, o patético da distância, a grande responsabilidade, a audácia, a esplendida animalidade, os instintos belicosos e conquistadores, a divinização da paixão, da vingança, da astúcia, da cólera, da volúpia, da aventura, do conhecimento". *Der Wille zur Macht,* § 221; *Werke,* IX, 170. Em última análise *todas* as paixões são boas, contanto que se possam livremente expandir — a cólera, o temor, a volúpia, o ódio, a esperança, o triunfo, o desespero ou a crueldade. *Zur Genealogie der Moral,* § 11-14; *Werke,* VIII, 321-332.

(119) *Also sprach Zarathustra, Werke,* VII, 280. Neste capítulo (274-280) intitulado "os Três Males", o sermão de ZARATHUSTRA exalta, em oposição ao cristianismo, a *volúpia,* o *desejo* de *domínio* e o *egoismo.* São as fontes de bemaventuranças da nova Mensagem do Superhomem.

(120) A hipertrofia do eu assume em NIETZSCHE proporções inéditas na história do orgulho humano. "Ele se vê a si mesmo troneando sobre as nuvens e os grandes do céu e da terra — os GOETHE, os SHAKESPEARE, os WAGNER, os KANT, SCHOPENHAUER, PLATÃO e ARISTÓTELES, e o próprio Cristo como escabelo de seus pés". E. MAUERHOF, *Goetzendaemmerung,* Halle 1907 p. 347, cit por SAWICKI. *Lebensanschaungen alter und neuer Denker,* t. IV,[7] Paderborn, 1926, p. 154. A publicação de cada uma de suas obras é um acontecimento na história da humanidade. De uma delas escreve êle textualmente: "Dei à humanidade o livro mais profundo que ela possue, o meu Zarathustra; brevemente, dar-lhe-ei o mais independente". *Goetzen-Dämmerung,* § 51; *Werke;* X, 340. Alusão à *"Vontade de Poder"* de que o *"Anti-Cristo"* iria fazer parte. O seu aparecimento marca uma era na história da civilização: é o início de uma nova hégira. A revolução começará logo e prolongar-se-á por milênios. "Juro-vos, escrevia ele a BRANDES em Novembro de 1888, que, dentro de dois anos toda a terra se contorcerá em convulsões. Sou uma fatalidade. (*Ich bin ein Verhaengnis*)". *Brandes, Menschen und Werke, p.* 223. "Os milhares de séculos por vir só hão de jurar por mim." Esta imensidade de orgulho, estigma revelador da loucura dos últimos anos, irrita a princípio mas acaba por excitar n'alma uma grande compaixão por este infeliz desequilibrado.

se prende a um caso de "alteração da personalidade" (121) o nascimento do cristianismo explica-se por um fenômeno de ressentimento do povo judeu, povo decadente, irritado na sua senilidade. Por isto a tendência da nova religião é dirigir-se a todos os desherdados e opor-se ao "dominador" e às grandes paixões que exaltam o Superhomem. A caridade, a compaixão, o amor, a piedade, o espírito de sacrifício, que o cristianismo prega e inculca, são os sinais de uma moral de escravos, que "diz *não* a tudo o que representa o movimento ascendente da vida,... a tudo o que é afirmação de si na terra" (122). É preciso reabilitar a vida, o corpo, a terra. "Irmãos, diz ZARATHUSTRA, permanecei fieis à terra, com toda a força de vossa virtude... Reconduzi à terra, como eu, a virtude extraviada; sim, reconduzí-a para o corpo e para a vida; a fim de que ela dê um sentido à terra, um sentido humano" (123). É preciso amaldiçoar tudo o que se opõe aos grandes instintos criadores. Guerra a uma religião que prega o amor, a doçura, a comiseração dos fracos; que ensina a igualdade de direitos essenciais do homem e se opõe à aristocracia dos espíritos; que proclama o dogma do pecado e implora a salvação de um deus redentor; que inculca a obediência e acende esperanças imortais. É a negação da vida; será o consolo de degenerados sem recursos vitais. "O homem, em que é grande a abundância da vida, Dionysos, o homem dionisíaco, não só se compraz no espetáculo do terrivel e do inquietante, mas gosta do fato terrivel em si mesmo, de todo o luxo de destruição, de desagregação, de negação; a malvadez, a insania, a fealdade parecem-lhe de algum modo permitidas, em consequência de uma superabundância capaz de transformar cada deserto em um país fertil" (124). Com o andar dos anos, este ódio entranhado ao cristianismo se foi exasperando em paroxismos de energúmeno. As suas duas últimas obras, que ele não chegou a publicar (mas outros publicaram por ele) — o 4.º livro de *Zarathustra* e o *Anticristo*, — distilam, em jacto contínuo, a blasfêmia na sua expressão mais satânica (125). Depois de as escrever, aquela inteligência soberba eclipsou-se nas trevas de uma loucura sem remédio.

(121) "A origem da religião reside em sensações externas de poder que colhem o homem de surpresa e lhe parecem *estranhas... o homo religiosus* ingênuo decompõe-se em *várias pessoas*. A religião é um caso de desdobramento da personalidade. Uma especie de *temor* e de *terror* de si mesmo." *Der Wille zur Macht*, § 135 Werke IX, 108.

(122) *Der Antechrist*, § 24; Werke, X, 385. Cf. *Der Wille zur Macht*,, § 154, § 221 Werke, IX, 123, 170. MAX SCHELER, tomou a sério a acusação de ressentimento atirada à moral cristã pela paixão exasperada de NIETZSCHE e deu-lhe uma refutação magistral no livro *Von Umsturz der Werte*, 2 vols., 1919..

(123) *Also sprach Zarathustra, Werke*, VII, 112.

(124) *Die fröhliche Wissenschaft*, § 370: *Werke*, VI, 351.

"Eu vos ensino o Superhomem". Todos os ídolos antigos jazem por terra em frangalhos. As velhas tábuas — com seus valores de decadência — partidas para sempre. A Verdade, o Bem, Deus — envolvidos na mortalha das cousas que viveram e já não vivem. "O Superhomem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: que o superhomem seja o sentido da terra" (126). O novo herói não é o homem de ciência, nem o moralista, nem o religioso — não será o sábio ou o santo; será o dominador. Seu ideal será um ideal de força. Vontade de poder, *Leben ist wille zur Macht*. É bom "tudo o que exalta no homem o sentimento do poder, a vontade de poder, o próprio poder". Ação: eis o único valor. Mas ação sem relação a nenhuma finalidade externa, nem respeito a nenhuma norma interior. Ação, livre, autônoma, independente absolutamente de tudo. Ação que se afirma sem outra razão de ser senão a própria afirmação. Agir "por causa de" ou "para" isto ou aquilo é ligar a vontade a outra cousa ou a outrem. E o querer não reconhece vínculos. É um querer de criador e o criador cria por criar; é a medida de todas as cousas e de todos os valores. "Este eu afirma o mais lealmente o seu ser; este eu que cria, que quer e dá a medida e o valor das cousas" (127). O seu caminho é único; ele o traça, ninguem o seguiu antes, depois ninguem o seguirá. "Segue o teu caminho de grandeza: é mister agora que a tua melhor coragem seja não ter caminhos atrás de ti. Segue o teu caminho de grandeza; ninguem aquí irá em teu seguimento. Teus próprios passos apagam o teu ca-

(125) São tantas as imundícies do Novo Testamento, que é prudente "calçar as luvas antes de lê-lo." Em todo o Evangelho só há um homem digno da nossa estima: Pilatos, o representante romano. "Condeno o Cristianismo; contra a igreja cristã levanto a mais terrível das acusações que ainda subiram aos lábios de um acusador. Ela é a maior de tôdas as corrupções... Chamo o cristianismo a grande maldição, a grande corrupção íntima, o grande instinto de vingança para o qual não há meio bastante venenoso, oculto, subterrâneo, pequeno — eu o chamo o imortal estigma de opróbrio da humanidade". *Der Anti-Crist*, § 62, *Werke*, t. X, p. 454-455. Uma pena cristã recusa-se a continuar estas transcrições que vão num crescendo infernal até atingir a pessoa adoravel de Cristo e o próprio Deus na sua Majestade três vezes santa.

(126) *Also sprach Zarathustra*, Werke, VII, 13.

(127) *Also sprach Zarathustra*, Werke, VII, 43. "Ninguem sabe ainda o que é bem e mal, a não ser o criador. É ele que cria o fim dos homens e dá o seu sentido e o seu valor à terra; êle só que *cria* o bem e o mal de tôdas as cousas".

minho atrás de ti; e acima do teu caminho está escrito: impossibilidade" (128). Assim é que o Superhomem neste isolamento orgulhoso se eleva à altura de uma vida insensata e triunfal. Não há nenhuma ordem de valor, ordem do ser nem ordem dos fins. A existência cifra-se na afirmação do ato

Nas relações com os outros, o herói de NIETZSCHE nada perde de sua soberania intangivel. Ele é a razão suprema da humanidade e a humanidade só existe para ele. A concepção nietzscheana é altamente aristocrática. A família humana divide-se em duas categorias bem distintas: a dos privilegiados que conseguem instalar-se além das fronteiras do bem e do mal e dão à história o seu sentido. "Nem o Estado, nem o povo, nem a humanidade existem para si mesmos; a sua finalidade reside nos seus cimos, nos grandes indivíduos". Esta fórmula do Prólogo a Wagner encontra-se mais tarde (*Para alem do bem e do mal*) substituida por esta outra: "Um povo é a volta que dá a natureza para chegar a seis ou sete grandes homens". Ao lado destes raros espécimes superiores, a "massa", o "rebanho", para os quais deve vigorar a moral comum da resignação, do trabalho, da obediência e da humanidade, a moral dos escravos, porque "a escravidão pertence à essência de uma cultura". "O essencial em toda a aristocracia boa e sã é que ela não se sinta como função da comunidade, mas como seu sentido e a sua mais alta justificação, e por isto sacrifique em boa conciência inumeraveis homens que, por sua causa devem ser rebaixados e reduzidos a homens imperfeitos, a escravos e instrumentos" (129). Imolar como animais as multidões humanas ao próprio egoismo, com dureza e com alma de aço, sem piedade nem compaixão, é o direito intangivel do Superhomem, que dá sentido à terra e razão de ser à humanidade. "Estas novas tábuas, irmãos, coloco eu deante de vós: sêde duros". *Zarathustra, Werke*, VII 312.

Transportada ao campo das relações internacionais esta concepção da vida transfigura-se na apoteose da guerra: "Deveis amar a paz como meio de novas guerras. E mais a paz curta do que longa... Vós dizeis que é a boa causa que santifica a guerra. Eu vos digo: é a boa guerra que santifica qualquer causa. A guerra e a coragem fizeram maiores causas do que o amor do próximo" (130).

E por que todo este esforço imenso do Superhomem? Qual a esperança luminosa que se acende nos horizontes do futuro?

(128) *Also sprach Zarathustra,* Werke, VII, 224.
(129) *Ienseits von Gute und Böse,* Werke, VII, 102, 236 sgs.
(130) *Also sprach Zarathustra, Werke,* VII, 67.

Marcha assim a humanidade para um porvir melhor, razão de tantos trabalhos e compensação de tantos sacrificios? Não: o seu fadário é volver num círculo eterno. A teoria do retorno periódico de todas as cousas, revividas do paganismo, foi o que de melhor encontrou este Fausto revoltado contra toda a lei e toda a ordem presente de cousas, para exaltar o entusiasmo da humanidade. O mundo aparece-nos como "transformando-se eternamente num vaivem eterno, com enormes anos de retorno, com o fluxo perpétuo de suas formas, indo do mais simples ao mais complicado, do mais calmo, do mais rígido e do mais frio ao mais ardente, mais selvagem e mais contraditório, para voltar em seguida da multiplicidade aos mais simples, do jogo das contradições às alegrias da harmonia, afirmando-se a si mesmo nesta uniformidade que permanece a mesma no curso dos anos, bendizendo-se a si mesmo porque é o que deve eternamente voltar, sendo um vir a ser que não sabe o que é saciedade, desgosto, fadiga: este mundo que é o mundo tal qual o concebo, este mundo dionisíaco da eterna criação de si mesmo, da eterna destruição de si mesmo, este mundo misterioso das volúpias duplas, o meu "para alem do bem e do mal" sem finalidade, a não ser a finalidade que reside na felicidade do círculo, sem vontade a não ser um círculo que possue a boa vontade de seguir o seu velho caminho, sempre ao redor de si mesmo e só ao redor de si mesmo: este mundo, quereis o seu nome? Uma solução para todos os enigmas?... Este mundo é a *vontade de poder* — e nada mais" (131).

O amor deste destino implacavel que tende à destruição periódica de tudo é o único viático do herói. "Minha fórmula para a grandeza de um homem, notava NIETZSCHE no seu diário em 1888, é *amor fati*, amor do destino; não querer mudar um fato, no passado, no futuro, eternamente; não só suportar a necessidade, nem ainda dissimulá-la — todo o idealismo é uma mentira em face da necessidade — mas amá-la". Amar um mundo sem valores e sem possibilidade de progresso; amar este espetáculo desolador em que a um eterno torturado nem sequer é lícito desejar o termo de sua tortura. Uma economia humana onde não há redenção para o mal nem esperança para o sofrimento. O universo desenrolará as suas combinações finitas, esgotará todas as suas formas limitadas de vida e depois de atingir o seu omega recomeçará pelo alfa a leitura de seu monótono alfabeto. Sisifo há de impelir sempre côsta arriba o rochedo que lhe há de rolar sobre a cabeça. Prometeu há de sentir sem repouso recrescer-lhe as en-

(131) *Der Wille zur Macht,* § 1067; Werke, X, 229-230.

tranhas devoradas pelo abutre infatigavel. NIETZSCHE, na tensão de um esforço eternamente frustrado, há de contemplar, em ciclos sem fim, as suas aspirações efêmeras de superhomem malograrem nas trevas de uma loucura sem remédio! (132)

No seu *Ecce homo* escreveu NIETZSCHE: "Não sou homem, sou dinamite, o homem da fatalidade, o homem mais temivel que ainda existiu". As tendências modernas negativas e positivas que vimos estudando nele atingem o cimo de sua exaltação exasperada. E' a negação radical de todos os valores espirituais. Nega-se o cristianismo; nega-se a divindade; nega-se a moral e o valor do bem, nega-se a própria realidade do ser. Sobre este deserto, onde já nem de ruínas se encontram vestígios, eleva-se a soberania do Superhomem divinizado, Criador absoluto e independente. Nenhuma norma a regular-lhe a ação; nenhuma finalidade a jerarquizar-lhe os valores. O seu ato desconhece relações e condições, a afirmação de sua existência é a sua própria razão de ser. Apoteose da força. Do ateismo desfiam-se, num gesto ousado mas lógico, todas as consequências fatais que levam à usurpada divinização do homem. Mas a divindade é um manto muito pesado para ombros finitos. A vida criada, sem norte, perde a razão suprema de ser vivida. Apagam-se no horizonte do homem todos os ideais, partem-se todas as molas do seu dinamismo. Do que parecia um canto triunfal à existencia só resta no amor do destino o enigma de uma dor sem consolo. A catástrofe pessoal de NIETZSCHE tem o valor de um símbolo tragicamente expressivo.

* * *

NIETZSCHE era um individualista apaixonado; MARX um frio construtor de sistemas; um e outro chegaram, porém, por vias diferentes às mesmas conclusões fundamentais. O superhomem anunciado por ZARATHUSTRA bem se parece com o proletario que "O Capital" diviniza. Num e noutro caso é a exaltação delirante do homem; lá do homem individual, aquí do homem coletivo. O ateismo, postulado sem escrúpulos, é nas duas visões do mundo a premissa lógica do terrenismo mais absoluto e da negação comple-

(132) Depois de haver composto o *Anticristo*, NIETZSCHE, como é sabido, foi salteado por um acesso de loucura que na última década de sua existência lhe turvou de todo o juizo. Impossivel não vêr nesta desgraça uma lição memoravel da Providência. A inteligência que tanto blasfemara apagou-se num eclipse doloroso; o orgulho que maldissera a compaixão e a piedade da "moral dos escravos" só continuou a viver por comiseração alheia; o Superhomem, destruidor e criador de valores, acabou reduzido às condições infraumanas de um desditoso alienado.

ta da ordem moral em benefício do ídolo do futuro: o herói nietzscheano ou o mundo comunista. Em duas linhas traçadas por mentalidades diversas acentua-se a expansão natural dos mesmos princípios que constituem a base psicológica do homem moderno.

HEGEL e FEUERBACH lançam as pontes que separam KANT e MARX. O segundo legou-lhe o materialismo brutal, o primeiro, a idéia de evolução dialética.

HEGEL, com o seu racionalismo rigoroso, não podia resignar-se à falta de unidade do sistema de KANT. O dualismo entre o pensamento e a "cousa em si", opaca ao espírito, não lhe pareceu aceitavel como solução metafísica do problema do ser. Era mister procurar uma síntese que absorvesse os dois termos irredutiveis do kantismo numa unidade superior. Em vez de opor a realidade ao pensamento como cousas distintas e exteriores uma à outra, ele faz da Idéia a única realidade, geradora da Natureza e do Espírito por um processo lógico de evolução interna. Não temos assim a conciência escravizada a um inconciente externo; ser e pensamento identificam-se, são coextensivos e uma lógica que completa as suas análises rigorosas converte-se numa metafísica exaustiva. Esta realidade primordial e única tende a desenvolver-se por um movimento interno em tríades sucessivas. Num primeiro momento afirma-se em si, põe-se, (tese); a Idéia é o *Ser* que a lógica estuda. Em seguida manifesta-se fora de si, opondo a si mesma (antítese); a Idéia é *Natureza*, ou idéia que se exterioriza em forma de alteridade; dela se ocupa a filosofia da Natureza. Num terceiro momento, em volta a si mesma (síntese) interioriza-se de novo a Idéia e achamo-nos em face do *Espírito*, estudado na Filosofia do Espírito (Psicologia, Direito, História, Moral, Arte e Religião). Cada um destes termos desta primeira tríade transforma-se por sua vez no ponto de partida de outra evolução triádica e assim indefinidamente. Toda a realidade é, deste modo, *deduzida* por um processo necessário que constitue o método da filosofia; tudo o que é racional é real. Os diferentes termos, porém, deste desenvolvimento tricotômico não são puros conceitos formais e inertes, que resultam de uma classificação lógica meramente estática; possuem uma vitalidade própria, que lhes assegura um dinamismo interno, em virtude do qual, cada termo gera o seguinte da série. Assim a noção de Ser implica a sua negação, a do Não-Ser e estes dois conceitos em si contraditórios despertam um terceiro — o do movimento, ou do Vir-a-Ser (*fieri*, Werden) que o envolve como seus momentos necessários. Posição, oposição, composição, ou, em grego, tese, antítese, síntese. E' esta potência *dialética* que constitue a lei do desenvolvimento interno do

pensamento, como forma e como conteudo. Toda afirmação parcial chama por uma negação e esta, por sua vez, desenvolvendo-se leva a um novo conceito em que se reunem os opostos, numa síntese superior, que constitue o ponto de partida de um novo ciclo.

Sem entrarmos em mais pormenores na exposição de um sistema singularmente eriçado de dificuldades, retenhamos o que agora nos importa: a explicação do universo pela afirmação de uma única realidade que evolve, determinada, necessariamente, por uma lei interna (dialética) em que o antagonismo desempenha um papel fecundo.

Sobre a herança de HEGEL, que, na década de 1830 a 1840 atingira em Berlim o zênite de sua glória, bem depressa desavieram-se os discípulos. Os conservadores — a direita hegeliana — desejavam salvar o patrimônio integral do mestre. Os jovens da esquerda, distinguindo entre método e sistema, rejeitavam o sistema — isto é, as afirmações que se pretendiam verdades fixas e intangiveis — e conservaram o método que, preconizando o processus infinito, lhes abria a possibilidade de todas as negações revolucionárias (133).

Foi no domínio religioso — no político sob o guante do governo prussiano havia riscos a correr — que romperam fogo as patrulhas avançadas do grupo. Ao lado de STRAUSS (*Vida de Jesus*, 1835) BRUNO BAUER, (*Crítica dos Evangelhos*, 1840-42), FEUERBACH, um dos mais inteligentes da ala moça, publicou em 1841 o seu livro sobre a *Essência do Cristianismo* e em 1843 as suas *Teses provisórias sobre a reforma da Filosofia*. Condenação do Evangelho em nome dos princípios racionalistas, mas, tambem, exposição de uma filosofia integralmente materialista. Tudo se reduz a uma realidade única, que já não é a Idéia de HEGEL mas a Natureza. Em vez de deduzir-se a realidade do pensamento, explica-se ou tenta explicar-se o pensamento em função da realidade. Monismo sempre, mas agora não já idealista senão materialista. A religião explica-se como uma ilusão pela qual projetamos fora de nós o que em nós há de melhor. A razão, a vontade e o amor aparecem-nos como forças essenciais à natureza humana mas que dominam cada indivíduo, governando-o como

(133) "Ceux qui s'attachaient particulièrement au système de Hegel pouvaient se croire autorisés à rester tout dans le domaine de la religion que dans celui de la philosophie des conservateurs; ceux par contre qui voyaient l'essentiel de la philosophie de Hegel dans la methode dialectique pouvaient se croire autorisés à rester tout dans le domaine de la religion l'opposition la plus extrême". F. ENGELS, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique*, trad. M. OLLIVER, Paris, 1930, p. 43.

poderes absolutos aos quais não pode opor nenhuma resistência. Personificar estas forças num Ser estranho e poderoso é criar a Deus e com ele, a religião. "O ser infinito ou divino é o ser espiritual do homem, projetado pelo homem fora de si e contemplado como um ser independente" (134). Simples produto da conciência humana, a religião é uma ilusão e uma ilusão nefasta: o seu efeito natural é a *alienação*. Este conceito, que já se encontra em HEGEL, mas aplicado só ao domínio do pensamento, toma em FEUERBACH uma importância mais ampla que repercutirá profundamente em MARX. Pela alienação (*Entaeusserung, Entfremdung*) o homem desvia de si uma parte de sua natureza, canalizando-a para um Ser estranho e ilusório. Em vez de realizar-se integralmente, dando livre expansão às tendências fundamentais, aliena o mais precioso de si, dando-lhe como objeto um Deus imaginário. Para restituir, portanto, ao homem a plenitude de sua natureza e à vida social toda a elevação altruística de que é suscetivel importa dissipar a ilusão perniciosa. Só combatendo a religião se conseguirá suprimir esta alienação funesta, diminuidora de valores humanos. O homem, não alienado, será completamente restituido a si mesmo. Sobre a extinção do amor de Deus elevar-se-á o amor da humanidade.

Foi nesta atmosfera que, na fase crítica da formação do seu pensamento, respirou a plenos pulmões o jovem MARX. Já da casa paterna trazia ele uma herança profundamente antireligiosa. Seu pai, descendente de antigos rabinos, antes de fazer-se protestante, embebera-se largamente no racionalismo do século XVIII (135). CARLOS, depois de frequentar um ano a universidade de Bonn (1835-1836) transferiu-se em 1836 para Berlim e no ano seguinte entrava em contacto com os "jovens hegelianos". A influência de HEGEL e principalmente de FEUERBACH foi então decisiva. Apesar de criticar mais tarde a um e a outro e mais a HEGEL do que a FEUERBACH, MARX ficou sempre tributário a am-

(134) L. FEUERBACH, *L'essence du Cristianisme*, tr. fr. de J. ROY, Paris, Lacroix, 1864, p. 323. "O progresso histórico das religiões consiste em que as últimas consideram como subjetivo ou humano o que as primeiras contemplavam como objetivo e adoravam como divino", p. 37.

(135) HIRSCHEL, pai de MARX, informa-nos CORNU, era "un esprit éclairé, tout penetré du rationalisme du XVIII.e siècle qui l'avait eloigné de sa famile, restée fidéle à l'orthodoxie juive. Grand admirateur de la littérature et de la philosophie du XVIII.e siécle, de Diderot, Voltarie, Rousseau, Lessing, il alliait au libéralisme intellectuel le libéralisme politique". A. CORNU, *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Alcan, 1934 p. 22.

bos dos princípios informadores do seu pensamento (136). Aceitou sem ulteriores averiguações o materialismo de FEUERBACH e sua crítica antireligiosa. A explicação primária do fato religioso pela alienação constituiu até o ponto de partida das suas elucubrações posteriores. O autor da *Essência do Cristianismo* vira na religião uma diminuição do homem e na luta antireligiosa um meio de libertação e reintegração da nossa natureza na plenitude de suas riquezas. Por que motivo, porém, produziu-se esta alienação? E qual o meio eficaz para fazê-la cessar?

Eis o problema que se pôs aos olhos de MARX e ao qual FEUERBACH não dava uma resposta satisfatória. A causa, pensava MARX, deverá procurar-se no homem, não, porém, no homem abstrato em si, vestígios de velhas ideologias, mas no homem real e concreto, isto é, no homem tal qual vive na sociedade. E' na organização atual da vida coletiva que se encontra a raiz primeira desta diminuição desumanizadora: a alienação religiosa tem sua origem na alienação social. Cumpre, portanto, examinar o homem social para discernir a origem e o remédio do dualismo funesto. Mas o homem social resulta das relações sociais e estas traduzem as condições econômicas, dependentes, em última análise, das relações de produção (*Productionsverhaeltnisse*).

E eis MARX na necessidade de estudar a economia para descobrir a chave de solução ao problema inicial. Importa encontrar uma alienação econômica, que explique, como reflexo, a origem da alienação religiosa; importa ainda discernir na lei da evolução histórica, os sintomas da necessidade interna de desaparecimento do antagonismo social gerador da alienação econômica. Cessando a luta de classes sociais, desaparecerá a alienação econômica e com ela a alienação religiosa, sua projeção irreal. O comunismo prestará ao ateismo um serviço definitivo. Não há meio mais eficaz de dar combate à religião do que modificar as condições de vida e de atividade que lhe deram origem e que só a podem conservar. E assim a orientação das investigações econômicas do futuro autor d'*O Capital* já se acha de antemão traçada pelos postulados de sua metafísica materialista. Do ateismo nasceu o comunismo. A ideologia econômico-social do marxismo virá oferecer à luta antireligiosa que constituia o ponto central no programa dos jovens hegelianos, o auxílio de uma doutrina de

(136) "Le matérialisme de Marx et d'Engels est une doctrine beaucoup plus développée que le matérialisme de Feuerbach. Mais les conceptions matérialistes de Marx et d'Engels se sont développées dans le sens même indiqué par la logique interne de la philosophie de Feuerbach". PLEKHANOV, *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 27.

ação e de transformação da sociedade. E' o passo para o ateismo militante.

O materialismo dialético orientou, pois, MARX para o estudo da economia política. Foi nesta ocasião (1841) que se estreitaram as relações com ENGELS, e provavelmente sob as suas indicações se iniciaram os contactos intelectuais com os socialistas franceses e os economistas ingleses. Aquí e alí colheu ele os elementos de que precisava para a elaboração de sua síntese econômico-social. Em assunto já tão conhecido lembremos apenas os pontos fundamentais.

A satisfação das exigências materiais da vida leva o homem a pôr-se em contacto com o mundo físico que o envolve. Mas enquanto o animal não o modifica nem o transforma, o homem tende a agir sobre a natureza, adaptando-se a ela. Desta atividade nascem espontaneamente as relações de produção, e, com elas, as relações sociais. É, pois, pelo trabalho que o homem se exterioriza e põe algo de si, das suas forças e da sua inteligência, no objeto por ele criado. Sob pena de se ver esbulhado de si mesmo, é mister que tire todo o proveito do produto da sua atividade e assim o reintegre em si mesmo. Ora, o regime capitalista, caracterizado pela propriedade privada, impede esta reintegração completa e consagra a alienação do homem. Do valor total do fruto exclusivo do seu trabalho apenas uma parte reverte ao trabalhador. Outra parte, a mais valia, vai beneficiar a quem não trabalha, e constitue um capital, poder estranho, autônomo que vive à custa do industrial e do operário e mais deste que daquele. "Em face do carater social do seu trabalho e de sua combinação com o trabalho de outrem, encontra-se, de fato, o operário como em face de uma potência estranha" (137).

E esta situação tende, no regime capitalista, a agravar-se de dia para dia. Quanto mais cousas produz o trabalhador, mais aumenta a tirania desta potência que o domina e explora. A *lei da concentração crescente do capital* importa como corolário a *lei da proletarização progressiva das massas*. Dest'arte, na situação econômica atual, o trabalho, prerrogativa característica do homem, que lhe assegura as condições de existência e o eleva acima da

(137) "Endlich verhaelt sich der Arbeiter in der That zu dem gesellschaftlichen Charakter seiner Arbeit, zu ihrer Kombination mit der Arbeit andrer fuer einem gemeinsamen Zweck als zu einer ihm fremden Macht". K. MARX, *Das Kapital*, t. III, Berlin 1929, p. 56. Como se vê não exagerou o crítico que escreveu: "cette théorie de l'aliénation constitue l'une des articulations maîtresses du système marxiste." A. ETCHEVERRY, *Le matérialisme historique, en Archives de Philosophie*, XV (1939) p. 194 Cfr. neste mesmo volume, G. JARLOT, *Valeur et Plus Value*, pp. 355-395.

animalidade, cessa de lhe pertencer integralmente. O homem separa-se de sua humanidade. Há, portanto, uma verdadeira alienação econômica, base e explicação real da alienação feuerbachiana.

Como pôr termo ao grande mal? O discípulo de HEGEL encontrará na luta de classes, mola de todo o desenvolvimento da história, o segredo da redenção almejada. Se, de fato, a alienação do trabalho é comum a todos, capitalistas e operários, se o capital a todos escraviza e desapropria de si mesmos, nem todos reagem do mesmo modo contra o seu domínio sobre toda a sociedade. O burguês, na sua inconciência, está satisfeito com esta diminuição humana que lhe traz conforto e prazer; só o proletário, porque sofre, tende a revoltar-se. A conciência da ruptura torna-se mais aguda entre os deserdados da sorte; deles e só deles poderá vir a reação salvadora. Assim, a que devera ser luta de toda a sociedade contra o capitalismo — tirania das cousas sobre os homens, — converte-se naturalmente num antagonismo de classes, na oposição de proletários contra possidentes. E eis encontrada a contradição ou a negatividade, princípio essencial de expansão da realidade na dialética hegeliana. Esboça-se assim, perfeitamente transposto para o domínio econômico, o ritmo já conhecido na evolução da Idéia: uma *posição* inicial (tese) a provocar pelo seu desenvolvimento uma *oposição* (antítese) que prepara em uma nova ordem de cousas uma integração superior dos contrários (síntese). Capitalismo ou regime de propriedade privada implicando, pelas condições que impõe ao trabalho, uma alienação humana. Luta de classes, provocada pela conciência viva desta alienação no proletariado que se opõe e tende a *negar* não só o capitalismo mas toda a sociedade. Comunismo ou fase última de síntese, em que, eliminada a propriedade individual, desaparecem capitalistas e operários, numa sociedade sem classes. Assim, em virtude deste materialismo *dialético*, a humanidade marcha fatalmente, através de oposições e lutas inevitaveis, para o comunismo, derradeiro momento dialético da história social, conquista de uma paz imperturbavel.

Neste processus inelutavel da história, qual a influência dos valores espirituais? MARX, se lhes não desconhece a existência, altera-lhes radicalmente a essência até desnaturá-la por completo. A base *real* da sociedade é constituida pelas relações oriundas do regime econômico; sobre este fundamento elevam-se as superstruturas ou articulações de conceitos abstratos — que constituem as várias *ideologias* e explicam a existência da filosofia, do direito, da moral e da religião. Uma vez constituidas, as superstruturas agem umas sobre as outras e reagem todas sobre a base econômica. Assim a moral e a religião e a arte não só exercem entre si ações recíprocas mas podem ainda influir sobre as relações de produção. Convem, porém, não nos deixarmos iludir sobre a natureza destas reações das superstruturas ideológicas sobre a infrastrutura econômica. Todas as idéias transcendentais ou de valor — o bem, o belo, o justo, a moral e a religião — são e permanecem, no materialismo marxista, simples reflexos da situação econômica. O pensamento, que de um lado organiza e orienta a exploração da natureza e de outro, com suas idéias abstratas, constrói ideologias, não é filho do espírito: é simples função da matéria organizada, reflexo necessário do jogo das forças produtivas. Consequência indeclinavel da estrutura sistemática do marxismo. O postulado metafísico do materialismo mais radical elimina a possibilidade de um mundo transcendente; os valores espirituais perdem, com o objeto próprio, toda consistência e toda autonomia. O que são, são-no exclusivamente como dependências fatais da evolução das fôrças econômicas; só estas têm existência própria, só elas possuem uma significação real para a vida. O motor decisivo da história humana é, em última análise, um elemento material. A ditadura do econômico é totalitária. "Não é a conciência dos homens que determina a maneira de ser, é, pelo contrário, a maneira de ser social que lhes determina a conciência" (138).

Elaboradas como projeções abstratas de uma determinada organização material da vida, toda ideologia, e, em modo particular, a religiosa, tende naturalmente a conservá-la opondo-se às forças de transformação social, que atuam por evolução ou revolução. Justificando a atual distribuição de bens, a religião é explorada pela classe capitalista contra os trabalhadores; ela é essencialmente um instrumento de "classe", cujo efeito natural é adormecer as massas e retardar o movimento emancipador; ela é, por isso, "o ópio do povo". Daí a incompatibilidade visceral entre a

(138) Transcrevemos na íntegra todo este trecho que é significativo: "Dans leur vie sociale, les hommes s'engagent dans des rapports déterminés, indépendants de leur volonté, dans des rapports de production qui correspondent à un degré déterminé de l'évolution de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la sociéte, la base réelle sur laquelle s'éléve une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle en détermine le processus de la vie sociale, politique, et spirituelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes que détermine la manière d'être, c'est au contraire la manière d'être sociale que détermine leur conscience". *Contribution à la Critique de l'Économie Politique,* em MARX-ENGELS, *Etudes philosophiques,* p. 83.

religião e comunismo. O ódio de morte que lhe consagram os discípulos de MARX é alimentado pela própria estrutura orgânica de toda a sua sistematização filosófica. A religião, porque nos fala de uma ordem transcendente de valores, é uma "ilusão" funesta; porque elaborada como superstrutura de um regime econômico de exploração, tende com os seus dogmas e seus preceitos a perpetuar esta situação de sofrimento, que lhe deu origem (139). Por estes títulos, a luta sem tréguas contra a religião sob todas as suas formas, — contra o sentimento religioso e contra as confissões religiosas organizadas em igrejas, — impõe-se ao marxista como o primeiro e o mais infatigavel dos deveres. Assim o esforço para explicar em termos de filosofia a ilusão religiosa de FEUERBACH, resolve-se, em termos de ação, no combate pregado por MARX a toda e qualquer manifestação humana de uma atitude religiosa. O ateu especulativo deu um passo adeante e transformou-se em ateu militante. A luta contra Deus é a condição primeira da reintegração do homem em si mesmo. "A crítica da religião desengana o homem para que ele pense, atenue, afeiçôe a sua realidade como um homem desenganado que atingiu a razão e para que se mova em torno de si mesmo, isto é, em torno do seu verdadeiro sol" (140). "A crítica da religião leva a esta doutrina: o homem é, para o homem, o ser supremo" (141). Depois daquele ateismo estava aplanado o caminho para esta antropolatria.

Como conciliar, porém, a mobilização do proletariado para a luta de classes e o aniquilamento da religão com o inflexivel determinismo que constitue a lei soberana da dialética histórica? Se o comunismo é o paradeiro fatal da evolução econômica da humanidade — e nesta evolução não há lugar para uma intervenção de liberdades que não existem — por que não aguardar, numa expectativa necessária, o advento inexoravel do supremo momento dialético? MARX esforça-se por fugir a esta antinomia

(139) "Ainsi l'origine même de la religion indique qu'elle est née comme reflet de l'image des rapports de production (et en particulier de ces rapports où nous avons: domination, subordination) et du régime politique déterminé par ces rapports. La religion expliquait le monde entier suivant la formule par laquelle s'expliquait la vie intérieure de la société. Et toute l'histoire de la religion montre que sa forme se modifie au fur et à mesure que les rapports de production, politiques et sociaux, subissaient des transformations". BOUKHARINE, *La théorie du matérialisme historique*, tr. fr. Edit soc. internat., Paris, p. 177.

(140 *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Etudes Philosophiques, t. I, p. 85.

(141) Ibid., p. 96.

e enquadrar a urgência da ação nas necessidades do sistema. Já disse NIETZSCHE que "para Hegel o ponto culminante e derradeiro do processus universal coincide com a sua própria existência em Berlim". Importância análoga atribue-se MARX a si e ao proletariado moderno. Em MARX, filósofo do materialismo histórico, a evolução econômica por necessidades do seu próprio movimento interno, tomou conciência de si mesma e formulou-se em sistema.

Cumpre dar agora ao proletariado a conciência do seu papel histórico e da sua predestinação messiânica na evolução da humanidade. Esta conciência, produto necessário do estado social, exercerá, não um papel de causa mas apenas uma influência semelhante à intervenção maiêutica. O nascimento do comunismo continuará a ser uma necessidade da natureza, mas a intervenção da classe operária, acirrando os conflitos, lhe prestará as facilitações de uma obstetrícia oportuna. Sabemos que, na prática, a luta de classes e a guerra antireligiosa lançaram mão de outros meios mais eficientes que estas abstrações hipostasiadas de um sistema precário e vulneravel por todos os flancos. A fim de organizar a vontade de poder, de que havia mister o partido comunista, mobilizaram-se com habil psicologia todos os sentimentos recalcados de uma classe que muito sofreu, todos os complexos de inferioridade, de ressentimento e de vingança, todas as desilusões de aspirações irrealizadas. A estas tendências inferiores aliou-se o desejo de justiça e de solidariedade que vibra em toda a alma humana; e canalizaram-se todos estes dinamismos no curso de uma fatalidade histórica. Formou-se assim no horizonte do futuro o *mito* do paraiso terrestre comunista e na conciência do proletariado a exaltação de um entusiasmo messiânico alimentado por uma *mística* que polarizou a totalidade das suas energias emotivas em torno de uma idéia convertida em ideal. Cedendo às necessidades da vida, a organização partidária apelou de fato para as riquezas espirituais do homem real esquecendo as atitudes coerentes com a criação artificial do homem marxista (142).

* * *

O comunismo, como se acaba de ver, representa o paradeiro espontâneo de todas as tendências que vimos resumidamente es-

(142) "On peut prétendre, en effet, en toute vérité, qu'il n'y eut jamais un seul *marxiste*, je veux dire un seul homme dont les décisions concrètes, politiques ou autres, aient eu pour motif essentiel des positions marxistes. Marx lui-même, même quand il pensait le marxisme, obéissait à des motifs d'ordre tout différent. Dans l'âme de tout homme, aussi de celui qui se prétend marxiste, il y a place pour le désir de la justice, la

tudando como características da civilização moderna. A oposição irreconciliavel ao capitalismo burguês no campo da revolução social pode dissimular, a um exame menos profundo, as afinidades essenciais que prendem uma à outra, as duas atitudes em face do problema da vida e do homem. São idênticos os caracteres fundamentais de ambos; só o materialismo histórico foi mais lógico e ousou rasgar o veu de pudibundo recato com que a civilização capitalista dissimulava aos próprios olhos o esquálido de suas misérias (143). O ateismo, já o vinham preparando de longe as negações anteriores; já o haviam abertamente ensinado alguns dos protagonistas da Revolução francesa. Queriam-no, porém, limitado e inofensivo, privilégio do burguês ao qual outorgava, em pontos de moral, um *bill* de indenidade, inaccessivel às massas (à canalha, na linguagem de VOLTAIRE). Para estas o cristianismo poderia continuar ainda a ser um penhor de submissão e de subserviência e uma garantia da tranquilidade social que a negação conciente de Deus poderia abalar até aos fundamentos. MARX não recuou ante o receio destas convulsões catastróficas; fez da pregação de um ateismo militante às massas proletárias a primeira fase de uma revolução social sem precedentes na história. Dava assim o passo definitivo para emancipar o homem — não só o burguês — de toda a dependência de Deus e fazê-lo fim supremo de si mesmo. Esta mesma tendência, mais ou menos dissimulada, já animava a burguesia que crescera embalada nos princípios do século XVIII. Com as negações progressivas dos valores espirituais, já se vinha preparando o *terrenismo* total e avultando a hegemonia da ordem econômica, entregue a si mesma e emancipada das exigências morais que lhe impõe o respeito da dignidade humana (144). Capitalismo e comunismo, duas formas de ditadura econômica sem alma. Numa e noutra, em graus diversos, a mesma pretensão quimérica de construir sem Deus a cidade das almas e resolver sem o Infinito o problema do homem. Longe de trazer uma solução aos males orgânicos da civilização capitalista, o marxismo levaria ao paroxismo a sua crise fatal. "A filosofia bolchevista, como profundamente observa DAWSON, é simplesmente a *reductio ad absurdum* dos princípios implícitos na cultura burguesa e por isso não oferece nenhuma resposta real às suas fraquezas e deficiências. Ela toma o nadir do desenvolvimento espiritual da burguesia da Europa pelo zênite de uma nova ordem" (145).

---

haine et pour l'amour, en un mot, pour un idéal. L'abîme est inévitable entre les vrais motifs d'une action bonne ou mauvaise et la théorie déterministe, par laquelle on l'explique après coup". PAUL-L. LANDSBERG, *Marx et le problème de l'homme*, em *La Vie Intellectuelle*, t. LI, (1937), p. 89-90.

(143) "Le bolchevisme est à la fois produit et jugement de la société bourgeoise. Il montre jusqu'où l'on en arrive lorsque la conception intime que la société bourgeoise a de l'univers se réalisant, celle-ci perd les sûretés que lui donnaient les forces extérieures à elle de la vie privée". W. GURIAN, *Der Bolschevismus*, tr. fr. de J. COSTER, Paris, 1933, p. 224-5. LEONARDO COIMBRA ressaltou tambem com felicidade estas afinidades profundas: "O burguês, materialista do conforto e cético ou obnubilado e desatento do espírito, é ontologicamente um ser do mesmo plano do homem bolchevique. Um quer para todos — muitas vezes porque é este o processo seguro de a obter para si — a vida ideal do conforto: é o comunista. E isto como Fim último. Igualmente o burguês não nega a ninguem o direito a esse conforto, acha-o mesmo desejavel; mas quer que cada um o conquiste por esforço próprio e meritório. Mas, se é Fim último há apenas diferença de método e não de essência. Ambos se fixam na mesma idolatria". *A Rússia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1935 p. 453. "Le matérialisme marxiste ne fait que prolonger sur ce point l'erreur de son antagoniste, le libéralisme économique. En dépit de leur orientation divergente, ces deux doctrines obéissent à une commune inspiration: ce sont deux frères ennemis. L'une et l'autre se fondent plus ou moins ouvertement sur le primat de la matière et conçoivent l'économie comme un univers indépendant, régi par des lois propres, source inépuisable de bonheur pour l'homme". A. ETCHEVERRY, *Le matérialisme historique*, em *Archives de Philosophie*, XV (1939), p. 192.

(144) E' interessante ver como já em meados do século passado o descortino sociológico de DONOSO CORTÊS mostrava a insuficiência de todos os sistemas econômicos que não levam em consideração a dignidade integral do homem. Todos eles vão parar no monopólio e através do monopólio, na escravidão. "Se trata de averiguar cuál es el medio de regularizar en la sociedad la distribucion más equitativa de la riqueza. Este es el problema que no ha resuelto ningún sistema de economia politica. El sistema de los economistas politicos antiguos iba a parar al monopolio por medio de las restricciones; el sistema de les economistas politicos liberales va a parar al mismo monopolio por el camino de la libertad, por el camino de la libre concorrencia, que produce fatal y inevitablemente ese mismo monopolio; por último el sistema comunista va a parar al mismo monopolio por medio de la confiscacion universal, depositando toda la riqueza publica en mano del Estado". *Obras*, Madrid, 1903-1904, t. II, p. 206.

(145) CHR. DAWSON, *Enquiries into Religion and Culture*, London, 1934, p. 30.

CONCLUSÃO

Lancemos um olhar retrospectivo e resumamos os resultados adquiridos.

Assistimos dolorosamente a uma desintegração progressiva do homem moderno (146). O primeiro gesto separatista atentou contra a harmonia entre a ordem sobrenatural e a natural. Rejeitou-se pouco a pouco a luz da revelação e a força da graça. O Evangelho, como mistério da salvação e promessa de uma vida mais alta no seio de uma humanidade pecadora, pareceu uma superfluidade sem valor. Com as forças solitárias de sua razão individual e de suas atividades naturais o homem construiria a felicidade interior de sua alma e a paz externa no convívio dos seus semelhantes. Cessando de ser, com Cristo e por Cristo, filho de Deus, é que o homem realizaria plenamente a sua perfeição de homem.

Mas o próprio patrimônio dos bens naturais, desprotegido de suas defesas superiores, não resistiu muito tempo a uma delapidação completa. A negação que destruira a ordem sobrenatural da graça, atingiu tambem a ordem dos valores espirituais acessiveis às simples forças da natureza. À inteligência recusou-se a capacidade de transcender o plano empírico dos fenômenos; à vontade, o poder de orientar livremente os seus destinos. Cortaram-se assim todas as articulações que situavam a natureza humana numa ordem divina e num cosmos inteligivel.

(146) Lembramos ainda uma vez o significado exato que damos a este qualificativo. Moderno não tem aquí um sentido puramente cronológico. Nesta acepção, a civilização moderna compreende todas as famílias espirituais em que se dividem as nossas sociedades, desde o católico fervoroso até ao mais radical anarquista. À palavra "moderno" damos um significado mais doutrinário: com ele designamos as atitudes espirituais que se encontram na linha do desenvolvimento histórico das concepções religiosas ou filosóficas que romperam a unidade da civilização ocidental e prepararam gradualmente a grande crise em que nos debatemos. Nesta linha encontram-se ainda hoje, em alturas diversas, representantes de todas as fases percorridas nos últimos três séculos — testemunhas atuais de posições ultrapassadas. Assim, ao lado do comunista que não recua ante nenhuma das consequências do materialismo histórico há ainda o protestante da estreita observância luterana, o racionalista voltaireano tipo século XVIII, o burguês, economista liberal que dominou o século XIX.

Desintegrado de tudo, o homem viu-se na impossibilidade desesperadora de conhecer a própria finalidade. Que é o homem? Qual a sua razão de ser? O seu destino? Seu ideal? Suas esperanças? Para Comte, a investigação das causas finais é inacessivel e esteril. Para Nietzsche, a vontade de poder não conhece nenhuma norma e nenhum valor; é começo absoluto e fim absoluto. Para Marx, não há em última análise, senão fatores econômicos que se sucedem sob o mais inflexivel determinismo. Como falar, em semelhantes concepções, na possibilidade mesma de assinar à vida humana um sentido? Sem um realismo metafísico não há como formular um ideal. Não é possivel orientar um ser para a perfeição de sua natureza senão em função do conhecimento desta natureza. Mas quando se limita com o fenomenismo absoluto a capacidade da inteligência à simples percepção de fatos, como fundamentar uma tábua de valores? Quando se tira, com a eliminação da Primeira Inteligência toda a garantia de inteligibilidade das cousas e de sua evolução como persuadir-nos de que o universo que habitamos é um Cosmos e não um Caos? "Anomalia suprema de tempos anormais, esta negação última (do ateismo) fere de morte, para alem de todos os dogmas, a crença mais necessária à alma, a saber, que existe uma razão das cousas". (147).

Esta palavrinha tão breve: fim, é de uma riqueza incalculável de significado. Para a inteligência, é luz que aclara a natureza mesma de um ser, de suas aptidões e tendências, da jerarquia de suas atividades. Para a vontade é o bem que atrai, estimula e dirige todo o seu surto realizador. Para a ação é a mola poderosa que lhe alimenta as energias fecundas. O fim é o centro de todo o dinamismo humano. A menor das nossas ações o pressupõe; a razão suprema do viver com ele se identifica. Sem uma estrela polar que oriente e explique a existência, como jerarquizar-lhe as manifestações multiformes e realizar-lhe a unidade interior, condição suprema da paz e da expansão fecunda?

Literalmente desorientada, a alma do homem moderno é um abismo de confusão, de inquietude e de desespero. Adoram-se ídolos efêmeros; tumultuam instintos sem disciplinas; sacrificam-se as riquezas da vida interior à febre do movimento que dispersa e à tirania das técnicas sem alma. Os espíritos vulgares procuram debalde dissimular o vazio profundo com o ruido dos negócios e a agitação de paixões que nunca se satisfazem na sua irritação

(147) G. K. Chesterton, *L'homme éternel*, Paris, 1937, p. 295.

crescente. As almas nobres e reflexivas, mesmo as que, em momentos de exaltação entoam hinos triunfais à vida, acabam imergindo nas sombras de um pessimismo sem esperanças.

Esta é a tragédia do homem moderno. O herói de ÉSQUILO luta contra um Olimpo que lhe é adverso ou contra a fatalidade de uma *anankê* a cuja força inexoravel lhe não é dado subtrair-se. SHAKESPEARE transporta o antagonismo patético para o interior de uma alma grande a braços com a tirania de paixões indomaveis que o empolgam e arrastam. A tragédia dos nossos dias é mais angustiosa. Ante as ruinas acumuladas pelas suas metafísicas de destruição, o homem vê-se em face do nada, na ignorância desesperada de seus destinos. A tentada apoteose da humanidade preparou-lhe o verdadeiro suicídio moral. Em torno de suas aspirações mais profundas e dos seus ideais mais inextirpaveis, um silêncio de morte, um vazio imenso e

"l'infinita vanità del tutto" (148).

PIRANDELLO é quem talvez nos seus personagens melhor recolhe os acentos pungentes deste drama infinitamente doloroso. Mas não é difícil colhê-los também em poetas, romancistas e filósofos. LEOPARDI, que citamos há pouco, é uma das expressões mais lancinantes de uma alma que desconhece o seu destino.

non ha la vita un frutto,
Inutile miseria (149).

Ante esta esterilidade irremediavel, a única atitude é o desespero fatal:

Or poserai per sempre
Stanco mio cor . . .
Assai
Palpitasti . . .
T'acqueta omai. Dispera
L'ultima volta (150).

O próprio NIETZSCHE, que na magia de um estilo incandescente, fulmina os "coveiros da vida" e entoa cantos de vitória à glória do superhomem emancipado, descreve-nos por vezes, num trágico impressionante, o "nada infinito" do Sem Deus. Lê-se este

(148) LEOPARDI, *A sè stesso, Canti,*[4] Firenze, 1892, p. 126.
(149) LEOPARDI, *Le Ricordanze,* Op. cit., pag. 98.
(150) LEOPARDI, *A sè stesso,* Op. cit., p. 126.

capítulo da "Ciência Alegre", sobre o "Insensato". Com uma lanterna em pleno dia, chega o Insensato à praça pública e tenta explicar aos homens o que significa o desmoronamento da fé em Deus. "Onde está Deus? exclama. Eu vô-lo direi: Nós o matamos, vós e eu. Somos todos assassinos. Como fizemos? Como pudemos *absorver o mar?* Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fazíamos, quando desprendíamos esta terra do seu sol? Para onde se dirige agora a terra? Para onde vamos nós agora? Longe de todos os sóis? Não estamos a cair continuamente? Para trás, para deante, de todos os lados? E não há alto e baixo? Não estamos a vagar em um nada infinito? Não sentimos o espaço vazio? Faz mais frio? Não é noite e cada vez mais noite? Não devemos acender as lanternas em pleno dia?" (151). Mais lancinante ainda é a descrição viva do que perde uma alma quando dela se ausenta Deus: "Nunca mais hás de rezar, nunca mais; não descansarás nunca mais numa confiança ilimitada, — terás que renunciar a deter-te deante de uma sabedoria suprema, de uma suprema bondade e de um supremo poder, — não terás um guarda nem um amigo de todas as horas para as tuas sete solidões, — viverás sem um olhar para esta montanha que tem neve nos seus cimos e chamas nos seus flancos, — para ti já não haverá remunerador nem corrector de derradeira mão, — não haverá razão em tudo o que passa nem amor em tudo o que te acontece, — teu coração não terá um asilo onde só encontrará repouso sem ter que procurar, — terás que defender-te contra uma paz suprema para querer a volta eterna da guerra e da paz: — homem de renúncia, quererás renunciar a tudo isto? Quem te dará forças para tanto? Até hoje ninguem ainda teve esta força" (152).

NIETZSCHE não encontrou em si as forças sobrehumanas para realizar este impossivel. Documentos póstumos revelam-nos quanto contribuiu esta luta apaixonada contra Deus para precipitar a catástrofe interior que lhe desfechou na loucura (153).

* * *

(151) F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft,* § 125, *Werke,* VI, 189.
(152) F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft,* § 285; *Werke,* VI, 242-243.
(153) C. A. BERNOUILLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche,* I, Iena, 1908, p. 250. Citado por F. SAWICKI, *Lebensanchaungen alter und neuer,* Denker, IV[7], Paderborn, 1926, p. 188 "Por mais que se queira fazer do homem um *teorema,* ele será sempre uma alma, tendo a vibrar, no fundo

Mais, porém, do que as repercussões psicológicas no recesso das almas, interessa-nos aquí a ressonância social desta visão do homem desfinalizado. O que mais diretamente agora nos preocupa é a relação entre a concepção metafísica da vida e a estrutura da civilização por ela informada. Depois de haver esbulhado o universo e o homem de uma suprema razão de ser, sobre que fundamentos se poderá edificar uma arquitetura social que dure? Na só presença de *fatos* sem nenhuma significação, (os fatos nada significam, fora de uma concepção *teleológica* da realidade) como será concebível uma *organização* da vida coletiva?

Para os que põem o acento na autonomia absoluta do homem, o individualismo será a solução preferida. Soberania intangível das vontades individuais. Nenhuma ordem objetiva de relações humanas poderá impor-se às conciências com a necessidade moral de um dever. A sistematização da vida social ficará à mercê de convenções livres. A instituição da família, a organização da vida econômica, a consistência da estrutura política, desquiciadas de suas finalidades internas entrarão a vacilar sobre a areia movediça dos egoismos em luta. Num primeiro momento, imperativos da moral tradicional, (idéia de justiça e de caridade) alheios à lógica do sistema, poderão corrigir-lhe as consequências reais e dissimular-lhe a força corrosiva de toda a vida social. Os costumes atenuarão na prática a virulência da idéia. E nossa civilização que morreria do que afirma continua a viver do que nega. Mas a história caminha, as idéias desenvolvem-se na linha de suas virtualidades internas e os fatos tendem a traduzí-las em realidades vivas. Virá um NIETZSCHE que levará ao extremo a exaltação individualista. Na ausência de qualquer razão suprema de viver, a vontade de domínio será o ideal do novo herói. Para realizá-lo, seu triunfo consistirá em partir as tábuas da moral antiga e colocar-se desassombradamente para alem das fronteiras do bem e do mal. E como alem do êxito da expansão do seu egoismo soberano, nenhum indício assinala o superhomem, não haverá mediocridade humana que não se sinta no direito de tentar o risco aventureiro. E que seria uma sociedade de superhomens nietzscheanos, definitivamente instalados para alem dos limites de toda a *distinção entre o bem e o mal?* Na sua dialética o individualismo arrasta fatalmente à luta fratricida. Já o denunciara HOBBES, talvez o filósofo que, com mais fria crueldade, sou-

---

do seu ser e em natureza primeira, um clamoroso e invencível apelo de Infinito". LEONARDO COIMBRA, *A Russia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1935, p. 484.

be deduzir no campo da filosofia social todas as consequências do naturalismo. Do *jus omnium in omnia*, nascerá o *bellum omnium contra omnes*. Em seu estado puro, o individualismo confunde-se com a *anarquia*, em seu duplo significado etimológico, *ausência de princípios* a precipitar o *caos social*.

Para conjurar a desordem das liberdades em conflito só a coação coletiva da sociedade. O poder unificador do Estado contra a autonomia dos individualismos dispersivos. Mas o Estado que resulta de uma concepção materialista da evolução humana é uma pura expressão da força. Onde desaparece a dignidade da *pessoa* com a transcendência de seus destinos espirituais, este Estado-força não encontra limites ao seu imperialismo: é necessariamente um Estado *totalitário*. O homem todo a serviço incondicional de Leviathan. E Leviathan, em lugar de Deus, entronizará um ídolo efêmero: a Classe, o Sangue ou a Nação. Para as exigências absorventes do seu culto reclamará o homem integral. O século XIX, com a anarquia dos seus individualismos, preparou o advento dos totalitarismos dos nossos dias. A revolução que presenciamos é, neste ponto de vista, mais profunda que nenhuma outra da história. No passado, os governos mais reformadores respeitaram os fundamentos da vida espiritual dos povos. Atualmente numa pretensão inaudita de monopólio sobre as conciências, é toda a vida humana, em seus aspectos sociais, morais e religiosos que o comunismo espera reconstruir sobre as bases artificiais e mecânicas de uma metafísica materialista de aventura. As virtualidades do mais radical totalitarismo, latentes em toda a concepção que nega a realidade dos valores espirituais, explicitam-se em organizações políticas cada vez mais absorvedoras. O homem desaparece, como uma peça sem valor autônomo, numa grande máquina que o utiliza e devora, mas não o salva nem o satisfaz. Não se evitaram os males agudos do individualismo senão à custa de uma opressão ignominiosa das conciências. E entre estes dois extremos — *anarquia e despotismo* — estará condenada a oscilar desvairada, toda a organização social que se não basear numa concepção espiritualista da vida. As formas intermédias são paliativos transitórios ou compromissos de equilíbrio com a ação de forças antagonistas. A lógica interna do ateismo leva fatalmente à guerra ou à tirania, num e noutro caso, ao suicídio da sociedade (154). Depois de comprometer irreparavelmente a uni-

---

(154) Confessou-o sinceramente um dos mais conhecidos ateus contemporâneos: "Je maintiens qu'une société d'athées logiques est impossible, parce que la notion de responsabilité absolue est une erreur sociale nécessaire. En revanche, une société d'athées doués de conscience morale me paraît

dade, a coerência, a harmonia da vida interior lança o materialismo no seio da civilização um explosivo de formidavel e incoercivel poder destruidor. A tragédia da sociedade depois da tragédia do homem.

* * *

Não é dificil discernir, nestes excessos fatais, o exagero de verdades salutares e de tendências genuinamente cristãs. Quando se rompeu a unidade espiritual do mundo moderno, muitos dos seus elementos, violentamente destacados da síntese orgânica que os enquadrava, continuaram, justapostos e dispersos a desenvolver-se até à deformidade. Assim, um olhar mais profundo poderá ver nos exageros do individualismo a influência remota do sentimento de dignidade da pessoa humana, que não pode ser rebaixada à condição de cousa ou de meio, porque destinada, por sua natureza espiritual, a realizar uma vocação que lhe é própria e inalienavel. Na tentativa de reduzir as coletividades humanas ao estado gregário, reponta, quase irreconhecivel, a aspiração à ordem, à solidariedade, à disciplina, indispensaveis para que a vida social se transforme neste meio indispensavel ao desabrochar e florescer da vida superior do espírito. Mas sem os fundamentos metafísicos que lhe assegurem consistência e solidez, sem a síntese harmoniosa que lhe equilibre as consequências, estas verdades desgarradas, enlouquecem, como diria CHESTERTON, deformam-se ao sabor dos sistemas e das paixões, e degeneram em excrescências monstruosas e fatais. Na grandeza da vida religiosa viram os protagonistas do materialismo moderno uma alienação do homem. Crítica míope e engano funesto. Alienação do homem, sim, é a que encontramos nesta mutilação de seus valores espirituais ou nesta diminuição essencial de sua dignidade, condenada à opressão do mais incondicional servilismo social. Respeitar no homem a *imagem* de Deus é reconciliá-lo com a integridade da sua natureza e restituí-la à plenitude dos seus destinos. As relações com a transcendência divina são a defesa insubstituivel e a consagração suprema da liberdade humana. *Veritas liberabit vos.*

E' o que passamos a desenvolver e ilustrar.

---

absolument possible, *s'ils ne raisonnent pas,* et s'ils acceptent *sans discussion* les données de leur conscience. C'est ce qui se produit dans notre société laïque actuelle". F. LE DANTEC, *L'Athéisme,* p. 95. Dilema desesperado! Ou destruir a sociedade para salvar a coerência intelectual; ou renunciar à razão para salvar a sociedade construida sôbre um êrro social necessário!

LIVRO III

Cristianismo e Civilização

CAPÍTULO I

DIGNIDADE DA PESSOA

A volatilização progressiva da idéia de Deus e a divinização deformadora da idéia do homem deram nesta visão falseada das cousas, responsavel, no dominio profundo da inteligência, pela crise da civilização contemporânea. Não pode subsistir a dignidade do homem onde se não adora a majestade de Deus. O materialismo que não vê, para a explicação dos "enigmas do Universo", a necessidade de um Criador, sente-se forçado a reduzir o pensamento a uma secreção do cérebro e a virtude a um produto da natureza, "como o açucar ou o óleo de vitríolo". A lógica e a história mostram que entre a teologia e a antropologia a solidariedade é indissoluvel (155).

Em face destas ideologias que rebaixam o homem ao nivel da pura matéria e divinizam-no em seguida numa apoteose paradoxal, o cristianismo, para combater erros extremos, viu-se na urgência de sair ainda uma vez em defesa da eminente dignidade da pessoa humana. A idéia fundamental de pessoa, constitue, de fato, pela sua imediata acessibilidade ao conhecimento e pela sua abertura para o Infinito um centro de perspectiva privilegiada na visão sintética do Universo. Em torno dela pode organizar-se uma filosofia da civilização, ampla, coerente e singularmente fecunda. Nó vital das relações com as cousas, com os homens e com o próprio Deus, a noção de pessoa, analisada em toda a sua riqueza, presta-se admiravelmente à definição da atitude humana em face de todas estas realidades. A filosofia moderna, em oposição declarada ao positivismo do século passado, concentra, por isto, os seus esforços construtivos em torno desta idéia central

---

(155) "Es liesse sich zeigen dass dieser Verfall (der Metaphysik) einerseits mit der Zerstoerung des Gottesbegriffs in der Theologie eingesetz hat, anderseits aber auch ebensogut mit der Zerstoerung des wahren Begriffs von Wesen des Menschen in der Anthropologie". PETER WUST, *Die Dialectik des Geistes*, Augsburg, 1928, p. 94.

(156). Mas é sobretudo o pensamento cristão que se tem revelado aqui de uma fecundidade inexaurivel. Mais do que o homem enclausurado nos limites da razão pura, o cristão, com os horizontes abertos a todas as perspectivas da ordem sobrenatural, está em condições de compreender o senso profundo e o valor incomensuravel e misterioso da pessoa.

* * *

As idéias passam e as palavras ficam. E' muitas vezes interessante e sempre instrutivo acompanhar, sob a permanência do termo que dura, a transformação do pensamento que marcha. Entre o ponto de partida e o estado atual da evolução semântica de um vocábulo é não raro grande a distância e nem sempre retilíneo o caminho percorrido. Assim, a pessoa, *persona*, designava originariamente a máscara de que se serviam no teatro (*personagens* de tragédias e comédias) (157) os atores. Daí passou, com transição facil, a indicar o papel que desempenha alguem na vida social. No direito romano o termo significa "representante em matéria judiciaria" *Petitoris personam capere, accusatoris deponere,* diz CÍCERO, *Quint.* 13. Nestas acepções derivadas, a palavra conserva sempre algo de nobreza e dignidade, que talvez já se envolvia no uso primitivo. A máscara teatral conferia por momentos ao ator, quase sempre mísero escravo, a dignidade de uma grande representação. Na Idade Média acentua-se este aspecto da significação antiga. *Persona* é sinônimo de dignidade eclesiástica ou civil e *personatus* equivale a sujeito de categoria e importância (158). Com o tempo foi-se reservando o vocábulo à excelência *natural* do homem, à nobreza que lhe advem, não dos títulos convencionais da vida social, mas dos atributos intrínsecos e específicos que lhe assinalam um posto singular na escala dos seres. O uso moderno, que prevaleceu, restringe a aplicação do termo ao homem por ser homem. Ainda com esta limitação, a palavra pessoa reveste modalidades diversas de significação que, a bem da clareza, importa distinguir.

* * *

(156) São notaveis, sobretudo, os estudos da escola fenomenológica alemã, representada, neste ponto, principalmente, pelos trabalhos de M. SCHELER e N. HARTMANN.

(157) Porque a máscara reforçava a voz dos atores pensaram muitos que *persona* se ligava etimologicamente ao verbo *personare.* Estudos mais recentes e profundos (MEILLET) parecem prender as suas raizes no etrusco *phersu,* máscara teatral. Assim se evita a objeção tirada da mudança de quantidade dificilmente explicavel, da sílaba *so,* longa em persōna, breve em persŏnare. No grego a palavra πρόσωπον, sofreu uma evolução paralela, de máscara a pessoa na acepção moderna do termo.

(158) Nas *Constituições Sículas,* lib. 1, tít. 50, § 2, lê-se: Si tale quid contra eos probatum extiterit, ex quo *Personam* amittere debant, vel membrorum mutilationem incurrere etc." Em outros documentos deparam-se-nos expressões como estas: "Quidam e Francia multum *personatus*", "Proconsulares et alii *personati* viri". Outros exemplos interessantes, em DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* Para a origem e evolução histórica da palavra pessoa podem consultar-se: TRENDELENBURG, *Zur Geschichte des Wortes Person,* em Kanstudien, 1908; R. EUCKEN, *Geistige Stroemungen der Gegenwart,* sect. D, § 5; na trad, franc. pp. 447-463. J. PLAQUEVENT, *Individu et Personne, Esquise historique des Notions,* em Esprit, 1 Janv, e 1. Fev. 1938.

Em *psicologia* designa-se com este termo a unidade psicológica do eu. O nosso mundo interior apresenta-se-nos à conciência como uma variedade de riqueza indefinida. São sensações internas, pelas quais percebemos o nosso corpo. São estados representativos, afetivos e ativos que nos põem em relações com o mundo exterior; são atitudes de ação e reação, provocadas pelo grupo social que nos envolve. Todas estas inumeraveis formas de estados de conciência — o eu corporal, o eu espiritual, o eu social — fundem-se numa síntese superior, constitutiva do nosso eu empírico. A coexistência da multiplicidade dos estados psíquicos em torno de um centro comum — corte transversal do eu — atesta-lhe a unidade; a permanência sob os atos que se sucedem no tempo — corte longitudinal do eu — assegura-lhe a identidade. A esta unidade, síntese de todos os estados interiores, atestada pela introspecção à conciência de si mesmo, dá-se em psicologia o nome de pessoa.

A psicologia científica, porém, não passa do plano fenomênico. E neste plano a síntese psicológica pode desintegrar-se. Se o elemento espiritual do nosso eu está para alem do mundo das dimensões, o seu substratum biológico, que lhe condiciona a atividade, vive submetido a todas as vicissitudes do mundo físico dos corpos. Predisposições patológicas hereditárias, emoções fortes, choques violentos desintegram, por vezes, o sistema nervoso e por esta via dissociam a síntese unificadora da vida interior. Em alguns casos uma parte dos seus elementos desaparece no olvido, por uma amnésia mais ou menos completa; em outros, separa-se da massa comum e organiza-se como centro secundário de atração em torno do qual entram a gravitar outros estados psíquicos. A estas perturbações patológicas dão os autores, por influência sobretudo de RIBOT, o nome de "desdobramento da personalidade" (159). Inadmissivel, se quisesse insinuar uma ruptura na unidade

(159) Thr., RIBOT, *Les maladies de la personnalité;* P. JANET, *L'automatisme psychologique,* Paris, 1889; W. MCDOUGALL, *Outlines of Abnormal Psychology,* New-York, 1926, C. 30 e 31.

profunda e substancial do eu — da pessoa em sentido ontológico — a expressão, eufônica e concisa, pode conservar-se para designar, no nivel experimental, as alterações, doentias na conciência unificada do nosso psiquismo.

Na terminologia *jurídica*, pessoa designa o detentor de direitos. No antigo Estado pagão, por não terem direitos, não eram pessoas os escravos. Nesta acepção, o termo aplica-se não só aos indivíduos mas a grupos morais: sociedades, instituições, fundações. Em determinadas condições a lei reconhece-lhes uma personalidade jurídica, caracterizada pelo direito de possuir e agir em juizo.

* * *

Mas não descemos ainda à raiz das cousas. Para definir o constitutivo essencial da pessoa é mister ultrapassar a superfície dos fenômenos e atingir o plano *ontológico*. Sobre os dados da experiência cumpre projetar a luz dos princípios a fim de envolvê-los numa inteligibilidade total. Só assim, no plano do ser, teremos uma explicação satisfatória e pacificadora desta eminente dignidade que nos faz emergir tão alto acima da natureza.

Um primeiro olhar lançado sobre um homem revela-nos nele um ser inscrito nas coordenadas do tempo e do espaço, com particularidades suas pelas quais se não confunde com as dos outros homens e os demais seres. E', antes de tudo, um *indivíduo*, isto é, um todo, completo, *indiviso* em si (*in-dividuo*) e distinto de tudo o mais. Não é parte de um todo, não é modalidade que adere a outro ser. Existe em si e por si. Um coeficiente de solidão o singulariza. A natureza humana, que em sua perfeição específica se nos apresenta na universidade de uma idéia abstrata, ele a possue como uma realidade singular e concreta. Com esta perfeição da subsistência não chegamos ainda ao que a idéia de pessoa tem de próprio e característico. Indivíduos são tambem, no âmbito de sua espécie, um cavalo ou um coqueiro. Se toda pessoa é indivíduo nem todo indivíduo é pessoa. E' mister levar mais longe a análise a fim de pôr em relevo o que nos coloca acima do indivíduo e nos confere a dignidade de pessoa.

Numa definição célebre, substancialmente homologada por toda a filosofia posterior, BOÉCIO caracterizou a pessoa como *"um indivíduo de natureza racional"* (160). Os múltiplos aspectos da

(160) "Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia". *De duabus naturis et una persona Christi*, c. III, MIGNE, *Patrologia latina*, LXIV, 1343. "Individuum rationalis naturae", define também S. Tomaz, *Sum. Theol.*, P. I, q. 29, a. 1; *De Pot* q., IX a 2. A palavra razão (rationalis) não se deve tomar no sentido estrito de faculdade discursiva mas no significado mais amplo de inteligência ou faculdade espiritual de conhecimento.

personalidade, postos em mais luz pelos pensadores modernos, encerram-se na riqueza sintética da fórmula boeciana. E, de fato, pela dignidade de ser racional que ultrapassamos o reino dos indivíduos e das cousas para nos elevarmos a uma excelência singular no Universo.

A inteligência abre-nos, em toda a sua amplitude, o domínio do ser. Minerais e plantas estão irremediavelmente fechados em si mesmos. Os próprios animais, onde a vida se alça a um nivel mais alto, com as primeiras manifestações do psiquismo, não logram desprender-se do *hic et nunc*, que os encerra numa fração do espaço e do tempo. Instintos e impulsos inelutaveis sujeitam-nos aos destinos da espécie. Nenhuma possibilidade de uma expansão original por vias novas e próprias. A natureza traça-lhes, numa orientação indeclinavel, o modo vital de sua existência. Desta limitação absoluta do ser evade a inteligência com a sua abertura para o infinito. Com ela, inaugura-se um mundo novo. Capaz, por natureza, de captar o ser em si e na variedade ilimitada de suas manifestações, abre-se-lhe ante o olhar extasiado o domínio da verdade, da beleza e do bem. O conhecimento é como que uma reiteração viva de tudo o que é. A variedade indefinida dos objetos existentes em si passa, por meio da idéia, a existir de uma maneira nova e inefavel na inteligência que assim, em sua virtualidade inesgotavel, se torna de algum modo todas as cousas. Na fórmula expressiva de ROUSSELOT, a inteligência é a "faculdade de intussuscepção total" (161). Nela espelha-se o universo com a ordem admiravel de suas relações, como um cosmos e um todo orientado para finalidades superiores. E desta visão desprende-se a razão de ser, da propria inteligência, um ideal de perfeição que a empolga com a força atrativa de um destino todo seu, de uma vocação *pessoal*. Porque juntamente com a *ciência* das cousas, a pessoa adquire a *conciência* de si. Ao mundo dos objetos opõe-se como sujeito. Em face do universo, afirma-se o eu. A existência própria aparece-lhe na luminosidade de uma transparência cristalina, na presença de si para si. Com a pessoa, a perfeição

Observam-no todos os comentadores. "Die natura rationalis ist aber in diesem Falle nicht im engen Sinne der ratio als der Faehigkeit diskursiven Erkennens, sondern in weiteren Sinne der intellektuellen oder geistigen Natur zu verstehen, sonst weurde ja die Personwuerde auf den Menschen beschraenkt". J. LENZ, *Die Personwuerde des Menschen bei Thomas von Aquin*, em *Philosophisches Iahrbuch*, t. 49 (1936), p. 144.

(161) P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*,[3] Paris, 1936, p. 19. E' por isto que S. TOMAZ *proclama* "a intelectualidade a mais alta perfeição das cousas: por ela um ser é de algum modo tudo e possue em si a perfeição de tudo". *Summa Contra Gentes*, L. I, c. 44, 5.

individual da subsistência, o ser em si e por si — eleva-se à auto--afirmação de uma consciência que se sabe existente e se orienta para a finalidade do seu ideal.

A esta nova e mais alta forma de independência no ser, vem juntar-se a independência tambem no agir. Rompe-se aqui o determinismo das forças cegas do mundo físico e o impulso espontâneo mas exclusivo do instinto. Com o conhecimento dos fins da própria atividade e dos meios que a eles podem levar, a inteligência conserva em seu poder a iniciativa de seus julgamentos práticos e neste arbitrio do julgar se funda, com o *domínio de seus atos*, uma *autonomia nova* (162). É a afirmação de um *princípio ativo superior*, que mobiliza concientemente os seus recursos, planeja novas realizações, constrói o próprio destino através de caminhos originais, pode inaugurar uma série de ações não contidas no determinismo das cousas precedentes e assim desempenhar um *papel* (persona) pelo qual se sente *responsavel* no drama do universo. A liberdade, fundando a grandeza da ordem moral, dá à pessoa a consagração suprema de sua dignidade (163).

---

(162) A raiz da liberdade é a inteligência. "Totius libertatis radix est in ratione constituta". S. TOMAZ, *De veritate*, q. XXIV, a. 2, in c.

(163) E' sabido como os modernos sublinham este carater ético na idéia da personalidade humana. Nem sempre, porém, com justiça histórica para os antigos. "Até aquí, (a Aufklaerung), escreve, por exemplo, EUCKEN, o caráter distintivo da personalidade era a inteligência. Mas eis que surge uma nova fase, uma fase ética que, preparada por diversas influências, triunfa com KANT e sua preeminência da razão prática. Personalidade é um dos pontos principais que dão ao novo modo de pensar uma expressão tangivel; com KANT estende-se ela muito além da inteligência pura e simples; nela aparece uma ordem essencialmente superior fundada sobre a liberdade. Personalidade significa com efeito "liberdade e independência em face do mecanismo da natureza inteira". R. EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*,[4] tr. fr. Paris, Alcan 1911, p. 449. Realmente, não era mister esperar KANT para que a idéia de personalidade se estendesse "alem da inteligência pura e simples". S. TOMAZ, para não citarmos senão um nome singularmente representativo, acentua inúmeras vezes esta prerrogativa de atividade humana, como característica da personalidade: "Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent *dominum sui actus*, et non solum aguntur, sicut alia, sed *per se agunt*; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quodam speciale nomen habent singularia rationalis naturae: et hoc nomen est persona". S. *Theolog*. I. q. 29, a. 1. Crf. *De Pot*. q. 9., a 1, ad 3. Nesta autonomia reside toda a dignidade humana: "Dignitas humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens" S, *Theolog*. II, IIae q. 64, a. 2 ad 3. A grande diferença que separa os dois pensadores é que para KANT, a liberdade é um postulado da razão prática, inacessivel à razão teórica, enquanto que para S. TOMAZ, o livre operar é um corolário

Autonomia, mas relativa; independência, mas limitada por dependências indeclinaveis. Autonomia absoluta no agir onde não há independência absoluta do ser — contradição estridente. Foi o erro central de KANT. O agnosticismo da sua Crítica da razão pura não lhe permitiu descer ao fundo da realidade que tudo explica e concilia. Autonomia, sim, enquanto o homem *livremente* se orienta para os seus destinos, obedecendo à lei imanente da sua *natureza racional*. Mas heteronomia, tambem, enquanto a natureza humana é de *Outro*, não existe *a se* mas depende, na sua essência e na sua finalidade, de uma Causa mais alta (164). Identificar a nossa vontade com a Vontade incriada, ratificar com um assentimento nosso o que devemos ser por natureza — racionais e livres — é encontrar na filial submissão a Deus o penhor mais seguro da plenitude humana. Seremos nós mesmos com tanto mais perfeição quanto com mais liberdade realizarmos em nós o plano divino. É de admirar não visse KANT esta alteridade, que constitue a lei essencial da pessoa criada: a obrigação moral que nos vem do Alto é a expressão necessária das relações entre a natureza racional e o Soberano Bem. Inconciliavel com a dignidade do homem é a heteronomia que o reduzisse ao mister de cousa ou de meio para fins temporais; a que se resolve numa teonomia libertadora é o fundamento mais inconcusso da autonomia que é a verdadeira grandeza (165).

Subsistência, inteligência e liberdade — eis pois os constitutivos ontológicos da pessoa.

No elemento negativo da subsistência, — assemelham-se os indivíduos racionais aos irracionais. Uns e outros são indivisos em

---

espontâneo da nossa natureza intelectual. Onde o solitário de Koenigsberg esbarrou num dualismo inextricável e contraditório, o gênio medieval harmonizou numa coerente e profunda.

(164) Profundamente S. TOMAZ: "O ser é tanto mais perfeito quanto melhor atinge a própria finalidade que é a sua última perfeição. Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, quod est ultima rei perfectio". S. *Theol*. 2. 2ae, q. 184 a I. À realização da sua finalidade adapta-se cada natureza. Todo ser criado, portanto, recebe de Deus com a própria essência a lei indeclinavel de sua perfeição. Atuar livremente o pensamento divino em sua plenitude é para a pessoa humana elevar-se à sua suprema perfeição.

(165) "La dignité des *personnes* se fonde sur leur incommensurabilité avec tout ce que la quantité mesure et le temps dévore, sur l'ouverture mystérieuse qui les ordonne à l'Infini, sur leur faculté d'option et leur capacité de don. Fermez cette issue, niez la *réalité* de Dieu: toutes leurs prétentions ne sont plus que chimères. On va les mettre au pas et les ramener au sens de la terre: l'Homme n'est plus qu'un numéro". M. ZUNDEL, *Recherche de la personne*, Paris, 1938, p. 314.

si e distintos dos demais. Excluem as formas inferiores de existência que se implicam nas relações de parte de um todo ou de inesão num sujeito. Uma cabeça ou um braço que só existem no todo e para o todo, uma extensão ou um pensamento que modificam outro ser a que aderem não são indivíduos.

Na perfeição positiva, porém, que exige esta incomunicabilidade, afirma-se, em toda a sua excelência, a superioridade singular da pessoa. Aqui nos achamos em face de uma independência maior, de uma unidade interior mais concentrada, de uma totalidade mais compreensiva, de um domínio autônomo dos próprios atos. Com o aparecimento no homem da espiritualidade que capta o universo pelo pensamento e capta a si mesma pela conciência, que eleva à contemplação do ideal e livremente para ele norteia a sua atividade, o cosmos enriqueceu-se do que nele há de mais precioso. Neste fundamento ontológico descansa todo o valor da pessoa. Não é da comunidade em que vive, do mundo que a envolve, senão de si mesma, das raizes profundas da sua natureza racional e livre que lhe advem o título imprescritivel de sua grandeza. "A pessoa, escreveu excelentemente S. TOMAZ, é, em toda a natureza, o que há de mais perfeito". "De todas as naturezas é a mais digna" (166). E esta dignidade resulta da sua perfeição interna, da sua bondade autóctona, anterior a bens secundários, reflexos de relações sociais (167).

* * *

Na solidez indestrutivel desta realidade superior fundam-se e explicam-se as *prerrogativas essenciais* da pessoa.

Ela é *fim de si mesma*, tem uma razão de si toda sua, incomunicavel e indeclinavel. Nunca pode ser rebaixada à condição de meio ou instrumento. O meio, como tal, só tem valor em

(166) "Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura" *Sum Theol*, I, q. 29, a 3. "Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarım dignissima" *De Port.*, q. 9, a 3. "Persona dignitatem importat" *Sum. Theol.* 2. 2ae, q. 32., a, 5. "Modus existendi, quem importat persona est omnium dignissimus" *De Pot.* q. 9, a. 3.

(167) "Dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum" In III *Sent.*, d. 35, q. 1, a 4. "Dignitas absolutum est et ad essentiam pertinet" *Sum Theol.* P. I. q. 42, a. 4, ad 2. A pessoa humana é "dignissima" tanto pela estrutura da sua natureza quanto pelo modo superior de existência. "Persona significat quandam naturam cum quodam modo existendi. *Natura* autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi, quem importat persona, est dignissimus, est scilicet aliquid quod sit per se exsistens". *De Pot.* q. 9, a 3.

função do fim, valor de utilidade; o instrumento todo está nas mãos da causa principal que dele se serve. O indivíduo, no reino infra-humano, só existe para a espécie. A pessoa emerge deste plano de existência em que se encerra a inferioridade da causa. O seu valor é singular e próprio. Na economia da Providência tudo o mais existe e é governado para ela; ela existe e é governada para atingir um destino que é exclusivamente seu. Nada a pode substituir na sua originalidade única. Cada pessoa é no Universo uma obra prima que não se repete. E toda tentativa de reduzí-la incondicionalmente ao simples mister de instrumento a serviço de fins temporais — Nação ou Raça, Partido ou Estado — é um pecado que introduz na harmonia das cousas a desordem de uma ruina de que nada nos poderá consolar.

Nesta profundidade ontológica radica-se ainda a primeira origem do *direito* de que só a pessoa é titular. Não pode haver direito onde não há a capacidade de visar e realizar um fim próprio. Só ela assegura a faculdade de dispor dos meios indispensaveis ao seu conseguimento. A inteligência que se abre ao ideal puro, a liberdade, que, rompendo os determinismos físicos ou biológicos, conserva o domínio dos próprios atos, dão à capacidade jurídica do homem o seu imprescritivel fundamento real. Em sua primeira raiz, o direito é a autonomia da pessoa na realização de sua finalidade (168).

* * *

(168) "Ce qui constitue en propre le sujet du droit est *la capacité de poursuivre parfaitement une fin propre ou un idéal personnel.* En effet, la faculté de jouir des moyens suppose l'aptitude à atteindre une fin. Dans la proportion où une fin est légitime, celui qui se la propose doit avoir le *domaine sur les moyens* dûment ordonnés à son obtention. Or la personne, grâce à l'essor de la pensée, peut s'elever à la conception de l'idéal pur, grâce aussi à liberté du devoir, elle s'avère affranchie de toute forme de déterminisme et se comporte comme un principe spontané par rapport à l'organisation du plan de ses activités". L. LACHANCE, *Le Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas*, Paris, DU Recuell Sirey, 1933, p. 342. Sinteticamente MAUSBACH: "Die seele schoepft ihre Groesse nicht aus der bunten Scheinwelt des Sinnlichen; sie schoepft sie aber auch nicht aus sich selbst, sondern aus dem Reiche des Wahren, Guten und Schoenen, aus einer Welt der Ideen un Gesetze. Der Mensch besteht fuer sich, ist Individuum; er erkennt und bestimmt sich selbst, ist Person... Der wahrraft persoenliche Geist ist in sich abgeschlossen, aber auch aufgeschlossen fuer die Wahrheit und Guete; er ist eins, aber auch alles; er ist in sich gefestigt und gesammelt, aber auch unendlich elastisch, die Reichtuemer des Universums aufzunehmen". *Die Persoenlichkeit und ihre Stellung zur Ideenwelt*, p. 136 e segs. citado por F. SAWICKI, *Das Ideal der Persönlichkeit*, *Panderborn*, 1925, p. 108.

A natureza racional é o princípio da dignidade da pessoa, não é ainda o seu complemento. O homem não recebe no berço a plenitude de sua perfeição. Pelo seu elemento material, enquadrado no tempo e no espaço, ele tem uma "história". E esta história deve coincidir com o progresso na realização de si mesmo. Se quisermos distinguir os termos deste movimento com duas palavras expressivas diremos que a pessoa deve tender à personalidade. Se todo o homem é, de fato, uma pessoa, nem de todo homem dizemos que é uma personalidade. Este título mais sonoro e honroso reservamo-lo a quem desenvolveu, em grau elevado, as nobres prerrogativas que o distinguem dos indivíduos inferiores. A pessoa é substratum metafísico, a personalidade, uma realização moral; a primeira, um dom da natureza, a outra, uma conquista do esforço; lá um ponto de partida, aqui um ideal que nesta vida nunca se atinge em sua plenitude.

A *inteligência*, deu-no-la a natureza como um feixe de virtualidades indefinidas. Cumpre desenvolvê-las e atualizá-las, para dar assim à nossa vida espiritual um conteudo rico e nobre, uma plenitude interior de que irradia a atividade equilibrada e eficientemente realizadora. Não são, principalmente, os conhecimentos científicos que constituem a grandeza espiritual da personalidade. Não preconizamos uma ética aristocrática. Não reservamos aos que passaram pelos bancos de uma universidade o acesso à humanização superior. O conhecimento que condiciona a formação e elevação do carater é um conhecimento íntimo e vivido, que nos desvenda o segredo da significação derradeira das cousas, é uma iluminação interna que projeta sobre a vida a claridade transfiguradora dos grandes ideais. Não é do que achamos na natureza, é do que fizemos de nós mesmos que depende a grandeza da personalidade. Só a penetração de toda a existência pela luz das altas idéias constitue uma riqueza espiritual definitiva. Sem este olhar iluminado pelos valores do espírito o mundo empobrece e à pessoa não apresenta um objeto digno de sua nobreza. Mas que longo trabalho e que continuidade de esforços para acender e intensificar na inteligência esta chama interior que transforma, eleva e humaniza uma vida?

A *liberdade* inclue-se tambem como um dado inicial na estrutura ontológica da pessoa mas o domínio real e efetivo dos nossos atos é uma conquista que constitue a missão austera da vida. A criança está ainda toda envolvida em materialidade. Os instintos e os impulsos naturais dominam a primeira fase de sua existência. Com os anos e as vitórias de uma ascese libertadora, a pessoa vai emergindo de dentro de si mesma e afirmando-se como personalidade. Às impulsões instintivas e à violência de paixões indisciplinadas sucede laboriosamente o governo de uma vontade racional e livre. A paz d'alma é o fruto da liberdade do espirito. O homem não se realiza plenamente a si mesmo sem o esforço perene de um ser que a cada momento deve renascer para uma vida mais rica e mais independente da servidão às cousas e das tiranias interiores.

* * *

Neste longo e penoso trabalho construtivo da personalidade há uma lei profunda que lhe domina todo o dinamismo: a referência essencial ao Absoluto. Deus é o polo da vida humana; sem Ele não há verdadeira grandeza espiritual e os destinos da pessoa desvairam numa tragédia irreparavel.

A inteligência feita para assimilar a realidade das cousas não descansa senão na razão suprema de todo o ser e de toda a inteligibilidade. O pensamento que aspira a completar-se, só no Absoluto Necessário encontra o seu ponto de apoio definitivo. Nem o saber consegue a sua unidade, nem os seres a sua consolidação sem uma referência transcendente a um Pensamento infinito, princípio de toda a verdade e a uma Realidade primeira, fonte de todo o ser.

Simétrica a estrutura da vontade em face do bem, razão de sua existência e princípio de seu movimento. Na caducidade dos bens criados e contingentes não se aquietará uma tendência iluminada pela idéia de um Bem Infinito. Para alem do seu querer fragmentário e múltiplo fica sempre aberta a capacidade de uma posse plena, sem deficiências nem limites.

Estas exigências metafísicas na constituição da pessoa revelam-se, no campo psicológico, pelo surto espiritual de uma aspiração imensa e irreprimivel. Há, no fundo de toda a alma, uma inquietude inefavel. *Inquietum est cor nostrum.* "A vida pessoal, observa BLONDEL, ainda que radicada no cosmos é acósmica por uma emergência que a transforma numa exigência de infinito, numa virtualidade, que pôde ser definida como *capax entis, capax Dei*" (169). Através da multiplicidade dos "alimentos terrestres", há um desejo único e fundamental, distinto do objeto que no momento se cubiça, um desejo de ser-mais, de ser-melhor, de unificar uma existência que se dissipa e dispersa na incoerência de quereres fragmentários e finitos. Esta imantação superior que atrai para o alto dá à atividade humana a sua polaridade verdadeira. Precisamos de uma verdade em que descanse a curiosidade incoer-

(169) M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris. Alcan 1935, p. 277.

cível da inteligência, de um bem que se possa amar com doação total, sem perigo de decepção. Precisamos do Absoluto na linha de todas as aspirações inextinguíveis do nosso ser. Alguns o nomeiam em abstrato e na Verdade, na Justiça e na Beleza apontam os ideais da vida. Cumpre dissipar equívocos ou ilusões funestas. A pessoa não pode sacrificar-se ao impessoal. Estas grandes idéias tão ricas e evocadoras se não se identificam com Deus, perdem, com a existência, o mistério do seu poder de atração e a eficácia de sua influência orientadora da vida. A pessoa para atingir a própria plenitude ontológica, reclama o Absoluto, mas um Absoluto que seja Alguem, um Ser Pessoal a que se possa dedicar num ato sublime de Amor, razão suprema e felicidade inefavel de sua existência. Ser homem, ἀνθρωπένεσθαι na bela expressão grega, é ser assim (170).

E como elevarmo-nos a Deus? Como chegarmos a esta posse do Infinito, Bem soberano, acabamento total da nossa realização interior? Não nos percamos em conjeturas sobre o que seria o destino do homem numa ordem hipotética de natureza pura. Ponhamo-nos de cheio na realidade histórica em que vivemos. O cristianismo dir-nos-á a que alturas foi elevada a dignidade eminente da Pessoa na economia sobrenatural da graça.

A bem dizer, já na própria ordem da natureza foram imensos os benefícios da iluminação evangélica. Pode afirmar-se que a mensagem de Cristo foi a revelação do homem como pessoa. No pensamento grego, encontram-se dispersos muitos dos elementos que serão mais tarde integrados numa filosofia justificativa do singular valor do homem. Mas uma síntese sólida e coerente, só a elaboraram os pensadores cristãos.

Os pequenos socráticos, os estóicos e epicureus dedicaram-se com empenho à cultura moral; não deram, porém, às suas fórmulas e receitas práticas de vida interior a solidez de um fundamento metafísico.

---

(170) "Wir stehen hier vor einer Antinomie. Einerseits erkennen wir, dase die Persoenlichkeit als sebstbewusstes und selbstmaechtiges Wesen dem Unpersoenlichkeit grundsaetzlich ueberlegen ist. Anderseits draeng sich uns doch die Ueberzeugung auf, dass uns in der Ideenwelten des Wahren, Guten, Schoenen ein Unpersoenliches gegenuebersteht, dem wir zu lienen verplichtet sind. Die Loesung der Antinomie wird vermittelt durch den Begriff der absoluten Persoenlichkeit Gottes, die nicht mehr eine Ideenwelt ueber sich hat, sondern die wesenhafte Wahrheit, Guete und Schoenheit selbst ist. In der Persoenlichkeit Gottes verankert, gewinnt die Ideenwelt die Wuerde, die notwendig ist, um ueber die Welt der persoenlichen Geister zu herrschen". F. SAWICKI, *Das Ideal der Persoenlichkeit,* Paderborn, 1925, p. 179.

MARCO AURÉLIO, EPITECTO e SÊNECA, cujos conselhos serão amplamente utilizados pelos mestres da espiritualidade cristã, ignoram as raizes ontológicas da verdadeira grandeza do homem.

Em PLATÃO e ARISTÓTELES encontram-se os princípios de uma antropologia mais consistente; não passam, porém, de germes que, no clima dos respectivos sistemas, não chegaram a amadurecer as suas virtualidades. PLATÃO vive fascinado pelo seu mundo de idéias; para ele, a realidade verdadeira é a destes Arquétipos, modelos das realizações imperfeitas que se multiplicam acidentalmente no mundo da matéria. Sua tendência é magnificar a Idéia, o Homem que existe no τόπος νοητός e diminuir o indivíduo, sombra fugaz, que só tem valor na medida em que participa da perfeição da Humanidade-tipo, única a possuir, em sua plenitude a realidade da existência. ARISTÓTELES reconduziu as idéias ao nosso mundo sublunar. O seu realismo sadio viu bem que só nos indivíduos humanos a humanidade existe. Mas é ainda a espécie "incorruptivel" que lhe empolga o interesse. Só os indivíduos existem, corruptiveis e caducos, mas não existem senão para assegurar a imortalidade da espécie. Tambem aquí diminuição e depreciação do valor individual.

O pensamento pagão, nos seus mais altos representantes, não logrou elaborar uma filosofia da dignidade humana. O direito e a civilização do paganismo refletem, em lacunas essenciais e imperdoaveis, o vício destas deficiências congênitas. Foi mister a luz do Evangelho para revelar ao homem o segredo de sua grandeza ainda na ordem natural.

Criado por Deus, regenerado pelo sangue redentor, destinado à contemplação e ao amor do Infinito o homem apareceu em toda a consistência de seu valor permanente. A solenidade da admoestação divina: "que aproveita ao homem se ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma? ou que dará o homem em recompensa de sua alma?" MATH. XVI, 26 traduz, numa lição viva e impressionante, a incomensurabilidade entre o valor do espírito e o preço de todas as riquezas do tempo. Estamos realmente em face da pessoa, no sentido pleno da palavra, senhora de si e responsavel no *drama* do próprio destino moral. Para justificar ante a razão a grandeza de suas esperanças, o pensamento cristão houve de aprofundar a estrutura ontológica do homem e pôr na luz de uma evidência consoladora os fundamentos naturais de sua vida espiritual.

Fora de uma antropologia sinceramente espiritualista, a idéia de pessoa tende a atrofiar-se para de todo desaparecer diluida num verbalismo vazio. Não basta falar de Espírito, mesmo com

E maiúsculo, para dar à dignidade humana um terreno capaz de nutrí-la. Onde não há verdadeira independência da matéria no existir, onde não há genuina liberdade e imortalidade das almas, aí, a excelência singular da Pessoa não passa de uma sonoridade para armar a efeito, *magni nominis umbra* (171). Para o materialismo, sob qualquer de seus inúmeros e multiformes avatares, a existência humana atenua-se no bruxolear efêmero de uma conciencia, que se afirma um instante entre dois silêncios eternos. Os homens não passam de "*futuros mortos*". A realidade definitiva é a morte niveladora de estruturas químicas momentaneamente diferenciadas. Homens e animais, plantas e pedras, nenhuma diversidade essencial lhes distingue a natureza, fundamentalmente idêntica. Por isso toda civilização inspirada no materialismo que leva ao desprezo do homem e à escravização das almas trabalha fatalmente no sentido da "desumanização".

Com a revelação cristã o problema da pessoa transfigurou-se para receber uma solução maravilhosa, digna do primeiro Amor. O surto ilimitado para o Infinito, que constitue a pessoa, na primeira fonte de sua dignidade e na raiz de sua nobre inquietude, encontrou na generosidade gratuita do dom divino a sua resposta inefavel. A Bondade infinita desceu até ao homem e ofereceu-lhe com a "graça" a participação misteriosa de sua vida divina. A nossa inteligência, sobrenaturalizada pela luz da glória, unir-se-á um dia à essencia infinita, em si mesma, *facie ad faciem*, e não já através de analogias imperfeitas que não satisfazem, *per sperulum, in aenigmate*. O amor da nossa alma perder-se-á num êxtase, que, arrebatando-nos a nós mesmos, nos mergulhará para sempre no seio do infinito Amor. Unir-se a outro ser pelo conhecimento e pelo amor é tornar-se mais rico em ser; unir-se ao Absoluto —

(171) Com razão adverte R. EUCKEN: "Celui qui partant de l'ensemble d'une conception du monde, defend l'idée de personnalité, affirme par là que la vie de l'esprit ne represente pas un simple appendice de la nature, mais une espèce spéciale de l'être; il affirme qu'elle ne se résume pas en des activités et facultés isolées, mais qu'elle renferme une unité qui leur est supérieure et qui les embrasse, et qu'elle devient aussi une coincidence avec soi-même, une vie substantielle; il afirme enfin que cette vie substantielle n'est pas un simple réceptacle d'éléments venus du dehors, mais qu'elle est active, qu'elle exerce sur tout ce qu'elle reçoit une action transformatrice et qu'elle élève toute l'existence à un niveau supérieur. Ce n'est que lorsque toutes ces conditions se trouvent réalisées que l'idée de personnalité apporte dans notre existence quelque chose d'essentiellement nouveau et qu'elle justifique la passion avec laquelle tant de gens la défendent". *Geistige Stroemungen des Gegenwart*, trad. franc., Paris, Alcan, 1911, p. 454. Cfr. ainda p. 461 e 463. — Por onde se vê que, coerentemente, não pode falar em direitos do homem nem reivindicar-lhe as prerrogativas de pessoa senão quem se coloca no terreno de um espiritualismo sincero.

Verdade, Bem, Beleza subsistentes — é abrir ao homem a possibilidade de se expandir, por vias misteriosas, numa personalidade de perfeição transcendente. Nesta participação inefavel do próprio Ser divino — em que consiste essencialmente o Dom Gratuito por excelência, a Graça — resume-se, na ordem atual da Providência, o destino do Espírito. O problema da personalidade é um problema de divinização. Às aspirações inquietas, que trabalham sempre o homem, de unir-se à Divindade num supremo anelo de perfeição ou de realização total de si mesmo, Deus respondeu com a obra prima de Cristo. Não é sem razão que o mistério central da Boa Nova é a Encarnação do Verbo. Condescendência de Deus que desce até ao plano do homem, mas tambem elevação do homem que se ergue às alturas da divindade. Filhos de Deus, comunhão íntima com Deus numa participação das riquezas de sua vida íntima, que solução mais alta se poderia dar ao problema da pessoa e dos destinos do espírito?

Ante este plano divino, que rasga perspectivas infinitas no horizonte das nossas esperanças, vem situar-se o drama da liberdade humana. O dom de Deus não nos é imposto, é-nos proposto. Podemos acolhê-lo e podemos recusá-lo. E nesta opção jogamos a eternidade dos nossos destinos. Que valor o da pessoa humana! que amplitude de ressonâncias despertam as decisões profundas da nossa liberdade!

A primeira atitude possivel — a da *recusa* — inspira-se num egoismo profundo. O homem é um ser "*intencional*", isto é, orientado num sentido (intentio); incompleto em busca de acabamento. Procura o bem que o realiza integralmente. Esta intenção e este bem estão inscritos na sua natureza que não lhe é dado destruir. E' a vocação de um ser espiritual que fixa o seu destino. Podemos, porém, com a liberdade de uma escolha contrariar ou ratificar esta vocação da natureza; podemos conceder-lhe ou negar-lhe a contribuição livre, indispensavel à sua realização plena. Em vez de abrir-se ao infinito da verdade e do bem pode o homem cerrar-se nos limites de um egoismo estreito e esteril. Pretendendo levar a autonomia às raias de uma independência absoluta chega a menosprezar as exigências da verdade e os imperativos do dever. Objetos e pessoas são indiscriminadamente transformados em simples riquezas a serviço incondicionado dos próprios desejos. A satisfação do eu arvora-se em critério supremo que lhes confere utilidade e regula o uso. Mas procurar o prazer, o poderio, o conforto é pôr o próprio fim nas cousas ou no gozo efêmero das cousas, é decair miseravelmente da dignidade espiritual.

A recusa que se concentra num egoismo fechado instala a contradição no âmago da natureza humana. Contradição entre

a dependência indeclinavel no ser e uma independência pretendida no agir. Contradição entre o que somos e o que escolhemos. O que somos: uma pessoa ontologicamente orientada para o Infinito; o que escolhemos: uma dispersão na multiplicidade do finito. O espírito unifica; a matéria multiplica. Na sua suprema perfeição de Ato puro, o espírito é simplicidade absoluta, incompativel com o número e a divisão. Nas suas realizações finitas, mistas de potencialidade, o espírito tende, com todo o peso de sua finalidade essencial, senão à simplicidade onímoda, ao menos à unidade da ordem e da jerarquia. Mas só o amor do Bem Infinito pode estabelecer uma jerarquia que organize, na ordem, o número dos amores finitos. Fechar a alma a Deus é condenar-se irremediavelmente à dispersão interior, degradando o espírito na multiplicidade da matéria (172). Assim, uma liberdade que opta fundamentalmente contra as exigências de sua "Intenção" essencial, cria uma desordem ontológica que aflora no campo psicológico da conciência como uma experiência indizivelmente dolorosa de dilaceração interior e inquietude insanavel. De todas as misérias humanas a mais miseravel é a ausência de Deus.

Nas relações com os seus semelhantes a recusa egoista tende a tornar impossivel a convivência social. Onde o eu se subtrae aos ditames da Verdade e do Dever erige-se em centro de gravitação incondicionada de tudo o mais. Em vez de uma fraternidade que une e solidariza, um conflito de semi-deuses que se entredevoram.

* * *

Para abrir a pessoa à sua realização total só há uma atitude: o dom de si. Não somos seres fechados, mônadas sem janelas; por sua natureza o espírito é aberto e aberto para o infinito. Dar-se às cousas é decair e nivelar-se ao inferior. A pessoa procura pessoa. Mas uma pessoa não se orienta para outra senão por um ato de amor. Entre cousas, uma relação de utilidade pode subordinar integralmente uma à outra. Um espírito não se ordena a outro espírito senão por um dom livre de si mesmo, que, sem o destruir, o aperfeiçoa. Não há, pois, solução para o problema do homem senão no dom de si mesmo ao Infinito. Este amor é extático, transformador e unitivo; faz-nos sair de nós mesmos para unirmo-nos de maneira inefavel à Fonte do ser e de todo enriquecimento no ser.

(172) A multiplicidade origina-se na matéria que se estende no espaço e pode ser dividida em partes. Ainda quando os bens apetecidos não são grosseiramente materiais, se não chegam a unificar-se numa síntese interior, conservam uma imperfeição ou tara material, oposta às exigências unificadoras do espírito. Nestas condições está o diletantismo que borboleteia pelos bens criados — mesmo da inteligência e do coração — sem organizar a vida em função do seu destino essencial.

Mas quererá o Infinito encher o nosso vazio com a sua plenitude? Dignar-se-á Deus acolher a doação suprema de nós mesmos, e com esta aceitação livre e gratuita torná-la possivel? O cristianismo é a resposta a esta questão suprema de que dependem os destinos da pessoa. Sim, Deus amou-nos e, amando-nos, quis que o amássemos. A obra criadora é "une entreprise de Dieu pour créer des créatures, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour" (173). BERGSON move-se aqui em atmosfera transfigurada pela luz que o cristianismo trouxe à humanidade. "De tal maneira amou Deus ao mundo, disse Jesús, que deu o seu Filho Unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna". (S. João, II, 16). A graça de Cristo é o dom gratuito do amor de Deus, e, com ele, da vida eterna. Encontrou finalmente a pessoa a solução magnífica do seu problema. Todo progresso na graça é um progresso na expansão e no enriquecimento da pessoa. Condicionado, sem dúvida, por sacrifícios e renúncias dolorosas, o dom de si é a realização integral de si. Amar a Deus — e a este nome adoravel cumpre dar a plenitude infinita de sua significação para "realizar" a grandeza de sentido de uma frase que a repetição frequente tende a embotar — amar a Deus é a razão essencial do homem e sua felicidade suprema.

Desse destino inviolavel que a refere imediatamente (não através de outros seres ou da sociedade) ao Infinito, tira a pessoa, com a sua dignidade, o direito a uma autonomia imprescritivel (174). Desconhecê-lo fôra barbaria; violá-lo, crime. Na medida em que facilitam a plena posse desta vida espiritual têm as civilizações históricas o critério definitivo que permite aferir-lhes o valor humano.

A esta luz passamos agora a analisar as relações entre o cristianismo e algumas das mais importantes atividades culturais. Será o meio mais eficiente de aquilatar a influência civilizadora da mensagem divina.

(173) BERGSON, *Les deux sources de la religion et de la morale*, Paris, 1932, p. 273.

(174) "Cette autonomie ne subsiste qu'en fonction de cette *relation* qui la rapporte à un Autre; elle ne développe toute sa puissance et ne devient pleinement acte qu'en reconnaissant cette ordination, en vivant cet *altruisme* qui la donne à l'eternelle Charité". M. ZUNDEL, *Recherche de la personne*, *Paris*, 1938, p. 380.

BIBLIOGRAFIA

P. HENRI SIMON, *Destinées de la personne*, Paris, 1935.
ED. SPRANGER, *Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persoenlichkeit*, Halle, 1936.
G. GRACANIN, *La personnalité morale d'après Kant*, Paris, 1935.
FR. SAWICKI, *Das Ideal der, Persoenlichkeit*[3], Paderborn, 1925.
J. LENZ, *Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin*, em *Philosophisches Iahrbuch*, t. 49 (1936), 138-166.
PETER WUST, *Dialektik des Geistes*, Augsburg, 1928.
N. BERDIAEFF, *La destination de l'Homme*, Paris, 1935.
O. LEMARIÉ, *Essai sur la personne*, Paris, 1936.

CAPÍTULO II

CRISTIANISMO E FILOSOFIA

Das atividades culturais, na ordem da natureza, nenhuma entende tão de perto com os destinos da pessoa como a filosofia. Fruto da razão no exercício do seu mais nobre mister, apresenta-se-nos como uma sabedoria: explicação do universo e norma de vida. O homem é, por natureza, racional. Em face da multiplicidade das cousas e do mistério da conciência indaga porquês e investiga razões. As respostas a esta curiosidade incoercivel situam-no numa ordem de relações universais. Desta vista derivam luzes orientadoras da ação. O conhecimento do homem condiciona a lei do homem. Toda a atividade intelectual, captadora dos valores que tornam possivel a expansão da personalidade, constitue essencialmente a filosofia. Esta sabedoria da vida, em seu germe, é contemporânea da primeira inteligência. Mas só longos séculos de evolução lhe permitiram o lento desabrochar. E entre os sinais característicos de uma civilização madura ressalta a riqueza e a profundidade do seu pensamento filosófico. Quando a aurora do cristianismo despontou nos horizontes da história, já a Grécia havia dado ao mundo os mais notaveis esforços da inteligência na constituição de uma sabedoria humana.

Ante esta sabedoria do homem — título de sua nobreza e património da sua civilização — que atitude tomará a nova mensagem vinda do Oriente?

O cristianismo não se apresentou à humanidade como uma filosofia mas como uma salvação. O Evangelho não é uma série de teses alinhadas com rigor demonstrativo: é uma vida mais abundante oferecida ao homem. Cristo não fala à razão discursiva, não argumenta nem discute como os mestres do Liceu ou da Academia; oferece-nos um dom divino, uma *regeneração interior*, isto é, um nascimento a uma vida nova, à vida de filhos de Deus. Ao homem que gemia sob o jugo do pecado, Ele traz a alegria da libertação: Cristo é Redentor. Ao homem que aspirava inquieto por um bem indefinivel, rasga as perspectivas de uma participação inefavel na vida divina: Cristo é Salvador. O Evangelho não conca-

tena, como os filósofos, suas dissertações de *vida beata*, que deixam o homem entregue à miséria de sua impotência; estende-lhe a mão generosa e oferece-lhe, com "a graça", um princípio eficaz de renovação espiritual. E' uma esperança e uma energia, uma promessa e um fermento transformador. Dos seus fieis exige uma nova atitude de vida; atitude integral: inteligência, sentimento e ação totalmente orientados para os superelevados destinos do homem. Inaugura-se, em todo o rigor do termo, uma vida nova: *in novitate vitae ambulemus* (Rom., VI, 4). A aparição desta luz da vida — *lumen vitae* — constitue o fato capital na história da humanidade. E Cristo é o seu centro. Quem procurasse, portanto, na sua mensagem, uma filosofia, no sentido técnico da palavra, uma pura disciplina de razão, construida com processos demonstrativos de ordem lógica, mostraria desconhecer, de todo em todo, a sua natureza e o seu alcance.

Será então que o cristianismo passará à margem da filosofia sem conhecê-la, nem influenciá-la? As duas sabedorias — a cristã e a humana — continuarão a desenvolver-se, uma ao lado da outra, sem interferências, como paralelas que se ignoram? De ver está que não. Uma renovação completa da vida e da civilização, como a operada pelo cristianismo, que criou para a alma humana novos valores e novos sistemas de referência, que remodelou no seu espírito, quando não na sua estrutura, todas as instituições sociais, não podia deixar de atingir profundamente o pensamento, luz da atividade humana em todas as suas manifestações. Cristo *iluminou a vida, iluminavit vitam* (II Tim. I, 10), e iluminando-a envolveu também a filosofia de claridades benfazejas. Uma doutrina da vida implica uma doutrina do homem, dos seus destinos, da sua natureza, das múltiplas relações essenciais que o referem à Causa primeira e às causas segundas. Uma direção proposta à sua atividade supõe esclarecidas as questões primordiais da conciência, da lei moral e dos seus fundamentos, do dever e da sua sanção, da responsabilidade, do merecimento e do livre arbitrio. Não é este tambem o campo imenso aberto à curiosidade da razão e às discussões da filosofia? Num terreno parcialmente comum o encontro era inevitavel. A luz que nos vinha como um dom gratúito do alto, e a luz adquirida pelo esforço construtivo das nossas energias intelectuais, concentradas uma e outra sobre os mesmos objetos, como iriam coexistir? Que fórmula irá reger o *modus vivendi* das duas sabedorias? Oposição e luta? Absorção de uma pela outra num racionalismo estreito ou num fideismo mutilador? Convivência amiga sob forma de livre coordenação ou de subordinação jerárquica?

O problema é de importância fundamental. Soberanos os interesses em jogo e amplas as ressonâncias possiveis. Relações entre razão e fé, entre a natureza e a graça, autonomia da conciência — outros tantos nomes e aspectos sob os quais a questão tem sido estudada em vinte séculos de regime cristão. Nestes últimos anos, os debates reabertos sobre a existência de uma "filosofia cristã" concentraram de novo a atenção sobre a face do problema que agora mais nos interessa. As discussões travadas por pensadores de envergadura em quase todos os países contribuiram não pouco para iluminar o estado preciso da questão e ajudá-la a dar um passo decisivo para deante. Acenderam-se novos faróis no roteiro.

* * *

Entre o cristianismo nascente e o velho paganismo a oposição foi radical. Na conciência dos primeiros discípulos do Evangelho vivia forte a impressão de uma incompatibilidade irredutivel entre a civilização ambiente e a nova fé. A Boa Nova, que trazia em seus germes fecundos os princípios da civilização futura, não podia pactuar com o mundo pagão. "Os judeus, escrevia S. PAULO, pedem-nos prodígios e milagres, os gregos buscam sabedoria, mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gregos", mas para os eleitos "sabedoria e justiça e santificação e redenção" (I Cor. I, 22-30). Entre o novo espírito que vinha do Calvário e o espírito que animava a cultura greco-latina não podia ser mais absoluto o contraste. Mas uma cousa era a sentença inapelavel proferida contra a civilização pagã como um todo informado por um espírito, outra a condenação de todos e cada um dos elementos que a integravam. Nos quadros da cultura antiga havia tambem técnicas literárias e científicas, jurídicas e filosóficas. Urgia porventura proscrevê-las sem remédio porque haviam nascido sob o signo do paganismo? Com a só Bíblia nas mãos deveriam os novos fieis empreender *ab imis fundamentis* a construção da cidade cristã? Mergulhado e perdido no grande todo da tradição antiga e por ele contaminado não haveria talvez um *humanismo*, suscetivel de ser purificado e batizado e assumido na nova ordem de cousas?

Esta distinção é importante e dá-nos a chave de solução num problema sobremaneira complexo e delicado: o das relações históricas e do intercâmbio cultural entre o cristianismo e o paganismo (175). Por não a ter tido sempre presente, por não haver

(175) Não entra nos quadros deste trabalho o estudo deste delicado problema histórico. Para os que desejam mais amplas informações indicamos aquí algumas das obras mais recentes sobre o assunto. G. BOISSIER, *La fin*

distinguido entre a irredutibilidade no espírito e no todo das duas civilizações e a possibilidade de absorção cristã de alguns dos elementos da tradição antiga, alguns escritores, antigos e modernos, chegaram a interdizer de todo às inteligências batizadas o acesso aos monumentos da sabedoria clássica. Exagero condenavel, nunca homologado pela Igreja que soube sempre aliar o mais severo rigor no depuramento do espírito pagão a uma assimilação generosa dos elementos humanos de qualquer proveniência (176).

* * *

No domínio da filosofia, mais delicado que o da ciência ou das letras, porque se tratava tambem de uma *sabedoria*, com pretensões a orientadora da vida, a questão já se encontra posta e resolvida em seus termos essenciais pelo próprio S. PAULO. O mesmo Apóstolo que, escrevendo aos Coríntios vincava com tão profundo relevo o antagonismo entre a sabedoria do mundo, e a pregação cristã da redenção pela Cruz, examinando na Epístola aos romanos a situação religiosa dos pagãos, afirma a possibilidade de um conhecimento natural de Deus e dos seus principais atributos. Os gentios, argumenta PAULO, são inexcusaveis. Podiam conhecer a Deus invisivel, na glória e no poder de sua divindade, pelo espetáculo visível da Criação que nô-lo revela à inteligência (177). Podiam conhecê-lo e conheceram-no de fato, mas não o glorificaram como deviam. Por isto, com o tempo, a noção de Deus

---

*du Paganisme*³", 2 vols., Paris, 1898; — B. ALLO, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1918; — A. KAHR, *Grienchentum und Christentum*, Gratz, 1911; — F. KREBS. *Der Logos als Heiland im ersten Iahrhundert*, Freib. i. B., 1910; — P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne*,² Paris, 1924; — E. K. RAND, *The Founders of the middle Age*, Cambridge, 1928; — COMBES, S. *Augustin et la culture classique*, Paris, 1927; — H. J. MARROU, S. *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

(176) Confessamos que na prática o problema oferece suas dificuldades. Discernir num todo animado pelo espírito anticristão de uma cultura o que pode ser utilizado por uma inteligência a serviço da fé requer, com um senso religioso muito esclarecido, a prudência e a isenção de ânimo própria dos raros espíritos superiores. E o problema é de uma atualidade que não tramonta. O que se deu com a cultura greco-latina nos primeiros séculos cristãos, repetiu-se na Idade Média com a civilização árabe, renova-se na época moderna e contemporânea com as culturas orientais, e no próprio ocidente cristão, com vários elementos culturais elaborados por inteligências alheias à esfera de irradiação doutrinal da Igreja.

(177) S. PAULO renova aquí os ensinamentos do célebre texto da *Sabedoria*, XIII, 1-5. Todos os grandes pensadores cristãos, de S. AGOSTINHO a DESCARTES, reportar-se-ão explicitamente a estas fontes inspiradas de uma doutrina de tão graves consequências.

entrou a obscurecer-se nos seus corações, e, desvanecidos na futilidade de seus pensamentos, acabaram prestando culto a ídolos grosseiros. Pouco adeante (c. II, 12-16) é encarada diretamente a questão da responsabilidade moral dos gentios. Desconhecem, é verdade, a Lei escrita de Moisés, mas há outra lei, impressa nos corações e promulgada pelo testemunho da conciência que proclama a diferença entre o bem e o mal e constitue uma norma humana de procedimento. Esta acha-se ao alcance de suas inteligências e por ela serão julgados com justiça. E' a afirmação clara de um conhecimento da ordem moral, anterior à revelação e dela independente.

Bem se vê o alcance destes ensinamentos paulinos. Sem o auxílio da fé, a razão humana é capaz de elevar-se ao conhecimento de Deus e da lei moral. Existem, portanto, uma teodicéia e uma ética, como disciplinas puramente racionais, com todos os postulados metafísicos, psicológicos e epistemológicos que esta existência implica e a reflexão posterior irá gradativamente explicitando. Nos seus termos essenciais está colocado o problema da filosofia cristã. Ao lado da doutrina revelada há um patrimônio de verdades acessiveis à razão no exercício natural de suas funções. Qual a posição do cristianismo em face da filosofia? Que influência irá exercer a nova fé sobre a evolução histórica do pensamento?

Na atitude prática dos primeiros pensadores cristãos em suas relações com o pensamento grego, já se envolvem os princípios que serão mais tarde formulados com clareza e organizados em doutrina sistemática.

Esta atitude em geral é de simpatia. Encontram-se, é verdade, algumas notas dissonantes. Profundamente convencidos da antítese completa entre o espírito do cristianismo e o do paganismo, alguns apologistas extremados envolvem, nos seus anátemas, tudo o que é pagão. TACIANO é um deles. Outro, e mais célebre, é TERTULIANO. O ardente polemista cartaginês, uma vez convertido, rompe com tudo o que não é cristão. A imensa claridade que do Calvário se projeta sobre o homem e os seus destinos torna aos seus olhos inutil e até perigosa qualquer outra luz de origem humana. A fé dispensa os serviços da razão e basta a si mesma (178). Por vezes as suas expressões contra as influências pagãs atingem uma virulência altiva e desprezadora. "Que há de comum entre Atenas e Jerusalém, entre a Academia e a Igreja, entre os

---

(178) "Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debemus". *De praescriptionibus*, VII; MIGNE, P. L., II, 23..

herejes e os cristãos? Nossa instituição vem-nos do Pórtico de Salomão". Alhures denuncia nos antigos filósofos "os patriarcas dos herejes" e nas suas doutrinas uma obra do demônio (179). No próprio TERTULIANO, porém, estas frases são mais um reflexo de um espírito fogoso e menos comedido no estilo do que manifestação serena de convicções profundas. Esquecido das suas diatribes, aquí, citando SÊNECA chama-o, em tom amigo, de "*saepe noster*", acolá, a propósito do Logos procura nos Estóicos uma confirmação de ensinamentos revelados (180). Em numerosos lugares de seus escritos acentua o carater racional das obras divinas prestando assim à razão uma satisfação honrosa por injúrias imerecidas (181). Com solicitude, em varios lugares de sua obras, recolhe, nas manifestações espontâneas do homem, o "testemunho da alma naturalmente cristã" (182). E' dele esta magnífica expressão: por ela lhe perdoamos de boa mente os interditos fulminados contra o Pórtico de Atenas.

TACIANO e TERTULIANO, nas suas arremetidas apaixonadas contra a filosofia antiga são dissonâncias desagradaveis. A nota dominante no concerto geral afina por outro diapasão. S. JUSTINO, um dos escritores mais antigos, convertido por volta do ano 130, é neste ponto, uma testemunha bem típica e altamente interessante. Filósofo antes de ser cristão, não deixou o pálio depois do batismo. Mui elevado é o seu conceito da filosofia. Solução integral do pro-

(179) "Quid ergo Athenis et Jerosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis". *De Praescriptionibus*, c. VII; MIGNE, P. L., II, 23, 21. "Nihil omnino cum philosophis, patriarchis haereticorum". *De anima*, I, 3; MIGNE, P. L., II, 683.

(180) "Seneca saepe noster", *De anima*, c. XX; MIGNE, P. L., II 724 "Apud vestros quoque sapientes, Logon, id est, Sermonem atque Rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverat... Haec Cleanthes in spiritum congerit quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos etiam Sermoni atque Rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et Sermo insit pronuntianti, et Ratio adsit disponenti, et Virtus praesit perficienti". *Apologeticus*, c. XXI; MIGNE, P. L., I, 456-7.

(181) "Naturale enim rationale credendum est quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod Deus jussu quoque ediderit, nedum id, quoque proprie afflatu suo emiserit?" *De anima*, XVI, MIGNE, P. L., II,714. Pouco antes citara uma doutrina de Platão, cui definitioni et nosquidem applaudimus. "Sicut naturalia, ita rationalia esse debere in Deo omnia". *Adv. Marcionem*, I, 23; MIGNE, P. L., II, 298, "Res Dei, ratio, quia Deus omnium conditor nihil non ratione tractari, intelligique voluit". *De poenitentia*, I; MIGNE, P. L., I, 1337.

(182) "O testimonium animae naturaliter Christianae". *Apologeticus*, c. 17; MIGNE, P. L., 433.

blema da vida, sabedoria verdadeira, sua missão é levar-nos a Deus e unir-nos a Ele. No seu itinerário intelectual em busca da verdade e da paz bateu à porta das mais célebres escolas antigas. Estóicos e peripatéticos, pitagóricos e platônicos, ouviu-os a todos; nenhum o satisfez. Só na sabedoria do Evangelho encontrou a luz e o repouso por que suspirava a sua alma. Estava finalmente de posse da "única filosofia segura e proveitosa" (183). A experiência pessoal de JUSTINO já nos oferece um exemplo digno de nota e que se repetirá inúmeras vezes no decorrer dos séculos. Um pensador busca na filosofia a verdade orientadora da vida; não a encontra e a sua inquietude se agrava; abraça a fé, e a luz da revelação traz tambem para a inteligência a solução de suas perplexidades. Mais digna, porém, de atenção — porque de consequências doutrinais importantes — é a sua atitude em face do pensamento antigo. Inspirado talvez no Prólogo de S. João, onde o Verbo se nos apresenta como LUZ que ilumina todo homem que vem a este mundo, S. JUSTINO estende aos sábios do paganismo os benefícios antecipados desta iluminação. O *Logos* Perfeito é o Verbo de Deus que na sua plenitude habita em Cristo e é Cristo. Nos homens, porém, há uma como participação deste Logos. Servindo-se de uma expressão estóica, o nosso filósofo-martir chama-a de Razão seminal, sementes do Verbo. λόγος σπερματικός. A razão humana é, pois, uma comunicação imperfeita ou Semente do Verbo; por ela todo o homem pode elevar-se à piedade e à verdade. Os grandes filósofos do paganismo — um SÓCRATES e um HERÁCLITO — participando assim da Luz do Verbo, participaram da Luz de Cristo, foram cristãos, antes que existisse o nome. Daí tira S. JUSTINO uma conclusão magnífica: "Tudo o que foi dito de bom, pertence-nos a nós cristãos" (184).

(183) «Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον». primat de la matière et conçoivent l'économie comme un univers in *Diálogo com o judeu Trifão*, 8; MIGNE, P. G., VI, 492.

(184) «Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι». *Apologia*, II, 13; MIGNE, P. G., VI, 465. Na primeira apologia para explicar as semelhanças doutrinárias entre o cristianismo e alguns ensinamentos da filosofia grega, o santo se valera de uma teoria corrente na escola judeu-alexandrina (Filo, Flávio José): a teoria do plágio. Os sábios da Hélade haviam conhecido Moisés e os profetas do Antigo Testamento, cronologicamente muito anteriores, e daí haviam pilhado o que de melhor encerravam os seus escritos. Esta opinião vulgarizada entre os judeus, circulou tambem entre os primeiros cristãos. TACIANO, CLEMENTE ALEXANDRINO, EUSÉBIO DE CESARÉA, TERTULIANO e outros a adotaram. Percebendo-lhe talvez a inconsistência e as lacunas, JUSTINO propõe na II Apologia a doutrina original da capacidade da razão humana para atingir as verdades fundamentais de ordem ético-religiosa.

Nesta fórmula lapidar, com justiça sauda E. GILSON "a carta eterna do humanismo cristão" (185).

Nos fins do século II e princípios do III floresceu em Alexandria a célebre Didascalia, uma espécie de Universidade Católica em zona de fronteira. Em contacto com os elementos cultos do paganismo, a preparação dos catecúmenos elevou-se naturalmente de nivel intelectual. A sabedoria cristã media-se, frente a frente, com o paganismo armado de argumentos e de sistemas. A atmosfera é propícia às grandes iniciativas da inteligência. Estamos ainda em terras da África mas o clima espiritual é bem diverso do de Cartago, onde polemizava Tertuliano. Dos dois grandes luminares de Alexandria — CLEMENTE e ORÍGENES — lembremos apenas, em rápido escorço, a atitude de CLEMENTE (150-215). Como JUSTINO, preza ele em muito a filosofia, atribuindo-lhe uma missão providencial na história religiosa da humanidade. Instrumentos da Providência, os filósofos gregos preparam os pagãos para a luz da revelação cristã. O que foram os profetas para os judeus, foram os grandes sábios para os gentios: pedagogos que levaram a humanidade ao seu Salvador (186). Não reconhecer na filosofia uma obra de Deus fôra blasfemar contra a universidade da sua

(185) E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, t I, p. 29. Poucas linhas acima a propósito da teoria de Justino: "A partir de ce moment décisif, le Christianisme accepte donc la responsabilité de toute l' histoire antérieure de l'humanité, mais il en requiert aussi le bénéfice. Tout ce qui s'est fait de mal s'est fait contre le Verbe, mais puisque inversement tout ce que s'est fait de bien s'est fait par le Verbe, qui est le Christ, toute vérité est chrétienne par définition". Os grandes pensadores cristãos timbram em repromulgar com frequência a "Carta eterna" do humanismo cristão. S. AGOSTINHO: "Quisquis bonus verusque Christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem". *De doctr. christ*, II, 18-28; MIGNE, P. L., XXXIV, 49. S. AMBRÓSIO, numa fórmula, repetida frequentemente por S. THOMAS: "Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est". E' através dos séculos o comentário multiforme da doutrina compreensiva de S. PAULO: "Tudo é vosso... Que tudo o que é verdadeiro, tudo o que é honesto, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amavel, tudo o que merece aprovação, tudo o que é virtuoso e digno de louvor, seja o objeto de vossos pensamentos". I *Cor.*, III, 22; *Philip.*, IV, 8.

(186) "Antes da vinda do Senhor a filosofia era necessária aos Gregos para a justiça; hoje é util para a piedade, é uma propedêutica necessária para os que vêm à fé pelo raciocínio... Todas as cousas boas, gregas ou nossas, nos vêm da Providência. Deus é a fonte de toda a verdade; mas de algumas a título principal como do Antigo e do Novo Testamento; de outras, por via de consequência, como da filosofia. E' verossimil que Deus tenha dado a filosofia aos gregos, antes de chamá-los (à fé). De fato, como a Lei aos hebreus assim a filosofia serviu aos Gregos de pedagogo para levá-los a Cristo". *Stromates*, I, V; MIGNE, P. G., VIII, 717.

Providência (187). O Logos é luz que iluminou todos os homens. Antes de Cristo, encontram-se entre gregos e bárbaros fragmentos de verdade, conhecimentos parciais de Deus: foi a forma imperfeita por que se lhes quis manifestar o Verbo, antes da plenitude dos tempos em que se devia fazer homem para iluminar completamente o homem. Ao cristão hoje incumbe recolher, num grande todo, estas sementes esparsas da Verdade, como a eternidade que abraça o passado, o presente e o futuro, como a harmonia que resulta de sons diferentes, como o mundo que funde num todo a heterogeneidade de suas partes (188). Precursora do cristianismo, a filosofia continua, depois da revelação, a prestar-lhe um auxílio valioso; é uma defesa da verdade, "um muro construido ao redor da vinha do Senhor"; é um meio de aprofundar os ensinamentos revelados, uma disciplina do espírito que organiza e orienta as suas investigações e facilita o apostolado da verdade e do bem. Se na prática, nem sempre conseguiu CLEMENTE evitar alguns arrojos nas suas relações com a Gnose, seus princípios revelam incontestavelmente um espírito de largos horizontes, animado do mais sadio otimismo em relação à inteligência humana e à sua obra construtiva (189).

A alma da tradição cristã vai-se desprendendo aos poucos das contingências individuais dos seus intérpretes e afirmando-se na sua universalidade e continuidade. À medida que avulta a distância do primeiro choque entre as duas civilizações do espírito irredutivelmente antagônico, a atitude em face dos tesouros de pensamento, de literatura e de arte acumulados pelos grandes gênios da cultura grego-latina, torna-se mais serena, compreensiva e assimiladora. No grande século de ouro das letras cristãs, a unanimidade das opiniões é quase completa. S. AMBRÓSIO, S. JERÔNIMO, S. AGOSTINHO, entre os latinos, S. BASÍLIO, S. GREGÓRIO NAZIANZENO e S. JOÃO CRISÓSTOMO, entre os gregos, com os seus exemplos e as suas doutrinas, firmam definitivamente as posições capitais do humanismo cristão.

Neste, como em tantos outros pontos, S. AGOSTINHO realça, entre os seus contemporâneos, com o relevo inconfundível do gênio. O problema das relações entre a razão e a fé é posto já em termos explícitos e resolvido em suas grandes linhas. S. TOMÁS dar-lhe-á, no século XIII, uma expressão técnica mais per-

(187) "Os que dizem que a filosofia não vem de Deus parecem afirmar que Deus não conhece todas as cousas particulares nem é causa de todos os bens". *Stromates*, VI, 17; MIGNE, P. G., IX, 388.

(188) *Stromates*, XIII; MIGNE, P. G., VIII, 756. Este capítulo desenvolve as idéias resumidas no texto.

(189) Cfr. *Stromates*, I, 20; VI, 10; MIGNE, P. G., VIII, 816; IX, 301.

feita mas na direção aberta pelo grande gênio de Hipona. Numa fórmula feliz e cheia, que resume o próprio itinerário intelectual e a doutrina fruto de reflexão posterior, S. AGOSTINHO indica-nos as relações entre o conhecimento natural e a fé. "Intellige ut credas; credo ut intelligas dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus: *intellige, ut credas, verbum meum; crede ut intelligas verbum Dei*" (190). Na alma que ainda não crê, precede a atividade da inteligência. Antes de receber a doutrina revelada que lhe é transmitida por via do magistério da Igreja, a razão deve investigar os títulos desta autoridade doutrinal, a sua legitimidade, solidez e valor. Não pudéramos crer, se não tivéramos uma alma racional. E' a compreensão da palavra filosófica do homem que propõe a fé: intellige ut credas verbum meum (191). Na alma já iluminada pela luz de Cristo, a inteligência aplica-se a compreender o sentido da verdade divina, a sondar-lhe as profundezas e harmonias, a deduzir-lhe as consequências e prolongar-lhe as perspectivas sobrenaturais. E' a compreensão teológica da palavra de Deus: crede, ut intelligas, verbum Dei (192).

Inteligência e fé unem-se assim na alma do crente numa simbiose de resultados fecundos. Preparando-nos racionalmente para o grande benefício da iluminação cristã, assimilando e desenvolvendo as suas riquezas investigaveis, a razão acompanha-nos sempre na vida como benfeitora e amiga. Compreende-se que a Consentius tenha escrito numa carta célebre o bispo de Hipona: Amar muito a inteligência: intellectum valde ama! (193).

(190) *Sermo* 43, c. 7; MIGNE, P. L., XXXVIII, 258.

(191) "Nulles quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum" *De praedestinatione sanctorum*, C. II, 5. "Credere non possemus nisi rationales animas haberemus". *Epist.* CXX "Si rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi non possunt, fides praecedat rationem, proculdubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem". *Epistola*, CXX.

(192) "Proficit... noster intellectus ad intelligenda quae credat et fides proficit ad credenda quae intelligat". *Enarrationes in Psalmos*, P. L., XXXVII, 1552 "Cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit". *De praedestinatione sanctorum*, c. *II*, 5.

(193) *Epist.* CXX, 13. Sobre as relações entre a razão e a fé, na doutrina de S. AGOSTINHO, podem consultar-se, para mais ampla informação, entre os estudos recentes: E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1929, pp. 31 e segs.; B ROMEYER, *Etudes sur S. Augustin*, em *Archives de Philosophie*, v. VII. cah. 2. p. 200 e segs.; P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de S. Augustin*[5], Paris, 1920, c. I; G. COMBES, *S. Augustin et la Culture classique*, Paris 1927; C. BOYER, *Essais sur la doctrine de S. Augustin*, Paris, 1932, c. VII; M. SCHMAUS, *S. Augustini ad Consentium epistula*, Bonn, 1933; sem esquecer o trabalho clássico que ainda não envelheceu de E. PORTALIÉ, *Augustin, no Dict. de Theol, cath. de Vacant-Mangenot*, col. 2338 e segs.

Na esteira luminosa aberta por S. Agostinho navegaram quase todos os grandes pensadores cristãos dos séculos seguintes. Em seu esforço posterior de reflexão algo acrescentaram de mais preciso e desenvolvido; teremos ensejo de assinalá-lo a propósito da doutrina que se vai expor resumidamente. O rápido trabalho de balizamento histórico a que procedemos mirou apenas facilitar a compreensão do que mais nos interessa: a relação do cristianismo com a filosofia.

* * *

Em face da sabedoria humana, deste imenso e nobre esforço da razão para interpretar a vida, dando-lhe um significado e uma norma, que atitude assumiu a sabedoria que nos vem do Evangelho? Numa civilização, informada pelo espírito do cristianismo haverá ainda um lugar, e qual — reservado à filosofia? Na formação interior da personalidade cristã que função desempenhará a atividade natural da razão a expandir-se na inquietude de suas curiosidades incoercíveis? A estas perguntas complexas não pode ser simples a resposta. Desenvolver-se-á necessariamente em momentos sucessivos.

Antes de tudo, o cristianismo reconhece à filosofia o direito de existir. Parece ingenuidade e não é. A razão humana, imersa no sensível e solicitada por interesses e paixões, é frágil. A história das suas tentativas filosóficas dá-nos, à primeira vista, uma impressão de dôr e desalento; dir-se-ia um campo imenso juncado de ruinas e destroços, fragmentos de edifícios inacabados, escombros de construções desfeitas. À vista de tanta fraqueza e de tantos malogros compreende-se um gesto de desânimo. E não foram poucos os pensadores que desesperaram da razão e de suas forças. Todos os ceticismos e agnosticismos — e não são poucos — resolvem-se neste pessimismo intelectual sem remédio. À inteligência humana condenada a não atingir a verdade, ou limitada a registrar relações de coexistência ou de sucessão entre fatos. Verdadeira filosofia, impossível. Em espíritos religiosos, tentou-se não raro atenuar o mal desta desesperança com um apelo angustioso às luzes sobrenaturais de conhecimento. À fé e à mística pediu-se a única certeza salvadora que a razão impotente era incapaz de dar. Assim, no penoso itinerário intelectual da humanidade, multiplicaram-se os iluminismos e fideismos e tradicionalismos de todas as tonalidades.

Desta mentalidade hostil à inteligência oferece-nos o protestantismo nascente um exemplo instrutivo e pouco edificante. Nenhum homem maltratou e injuriou com mais furor a razão do

que LUTERO. Contra "a meretriz do diabo", sua pena, violenta e descomedida, multiplicou os insultos que um pudor invencivel não nos permite transcrever (194). Na sua teologia ensombrada por um pessimismo de morte, o pecado corrompeu essencialmente a natureza, incapaz, por vício insanavel, de conhecer a verdade ou praticar o bem, na ordem espiritual. A razão tornou-se assim, no homem, o mais terrivel inimigo de Deus, "atrocissimus Dei hostis". O dever do crente, para chegar à fé que salva, é estrangulá-la e reduzí-la ao estado de impotência em que se encontra na infância. Nesta sentença de morte fulminada contra a mais nobre das faculdades humanas envolve-se outrossim a condenação de toda a cultura superior do espírito, da possibilidade mesma de uma filosofia (195). As universidades são "cidadelas do diabo na terra", "templos de Moloch", onde se sacrifica o melhor da juventude. O ideal fôra destruí-las todas: "desde que o mundo é mundo, não houve instituição mais diabólica nem mais infernal". ARISTÓTELES, não passa de "um comediante que por muito tempo enganou a Igreja com as suas máscaras gregas", "o mais astuto enganador dos espíritos" se não fôra de carne, não deveriamos hesitar em ver nele o diabo". Da filosofia aristotélica estende-se a sua condenação a toda e qualquer filosofia. Entre o conhecimento racional e a fé, nenhuma harmonia, nenhuma colaboração possivel, mas contradição e antagonismo de morte. A teologia luterana é visceralmente irracional; uma filosofia cristã, na sua concepção do homem, é radicalmente impossivel (196).

---

(194) "Ratio, die schoene Metze,... die hoechste Hure des Teufels". Este e os trechos seguintes de LUTERO, citados sem mais indicações podem ler-se, com muitos outros, relativos ao mesmo assunto, em nosso estudo sobre *A Igreja, a Reforma e a Civilização*[4], Rio de Janeiro, 1934, p. 394-399. Ver ainda: H. GRISAR, LUTHER, Freib. im Br., 1924, II, 5, 329; III, 371, 532, 836-7; F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*[3], Leipzig, 1919, I, 114 e sgs.; 191 e sgs. (textos de MELANCHTON e WICLEF), "Wer hat je kraeftiger gegen die "Frau Hulde", die natuerliche Vernunft, diese "Hure des Teufels" und "Erzfeindin" des Glaubes gedonnert as Luther!" LOOF, *Leitfaden der Dogmengeschichte*[4], Halle, 1906, p. 747.

(195) Os pregadores do puro Evangelho, como bem observa PAULSEN "verwarfen nicht nur den vorhandenen, sondern jeden gelehrten Unterricht; das Wort-Gottes sei allein genug und zu seinem Verstaendnis sei nicht Gelehrsamkeit, sondern der Geist erforderlich". *Op. cit.*, I[3], p. 192. MELANCHTON, numa exortação ao estudo da doutrina paulina "verwirft nicht mehr bloss die Schulphilosophie... sondern die Philosophie ueberhaupt, als heidnischen Greuel", *op. cit.*, ibidem.

(196) Por onde se vê a diferença que vai de LUTERO a alguns escritores católicos, antigos ou medievais, que maltrataram os filósofos ou maldisseram da filosofia. "Chez les plus violents, como bem adverte SERTILLANGES, l'opposition à la philosophie n'est jamais qu'ne opposition à l'erreur, ou un verdict d'inutilité opposé à une prétendue suffisance qu'ils estiment

Não é portanto pequeno merecimento da Igreja ter reconhecido à filosofia o direito de existir. Contra as mais variadas tentativas de diminuir o homem, contra todas as apologias inconsideradas que "julgam prestar obséquio a Deus", erguendo a fé sobre as ruinas da razão aniquilada, a doutrina católica defendeu sempre a dignidade da nossa natureza, primeiro dom de Deus e fundamento indestrutivel de todos os outros. *Instauratio bene conditae nature*: nesta fórmula lapidar resumiu ERASMO, neste ponto, o seu ensinamento essencial. A natureza criada por Deus é boa, o pecado de origem, se a privou dos dons sobrenaturais e a feriu nos naturais, não chegou a destruí-la nem a corrompê-la essencialmente. A nossa razão conserva ainda a sua capacidade natural de elevar-se a Deus e à ordem das realidades espirituais; a nossa vontade, orientada para o bem, não perdeu, com o livre arbitrio, a faculdade de aspirar aos bens superiores da vida moral. Apesar de decaida, é ainda tão bela a natureza humana, que no dizer de S. AGOSTINHO, não repugna, a houvesse Deus criado no estado em que ela se achava depois da culpa. Há, portanto, uma ordem de valores naturais, que a graça não destrói, mas supõe, eleva e sobrenaturaliza (197).

Nesta concepção do homem, a existência de uma filosofia autêntica e autônoma é um corolário espontâneo. Os textos paulinos citados há pouco já o indicam expressamente. Os pensadores cristãos foram pouco a pouco desfiando-lhe as consequências e a S. TOMÁS coube a glória de formular com toda precisão técnica as relações entre o conhecimento natural da filosofia e a doutrina da verdade revelada.

Como sabedoria suprema na ordem natural, a filosofia ocupa-se das razões últimas das cousas, de *si acessiveis à razão*. Abandonando o estudo dos fenômenos às ciências da natureza, ela eleva-se ao que ultrapassa o domínio do sensivel e investiga os primeiros princípios que explicam a existência dos seres e lhes dão um significado e uma norma à atividade. Tudo o que a razão pode atingir de Deus e do homem, da origem e do fim do universo é da sua alçada. Este objeto a especifica e reserva-lhe

---

mortelle, ou tout au moins une prudence, alors que chez un Luther ou un Calvin ce sera une conséquence de leur doctrine sur la corruption radicale de la nature humaine et son incapacité à l'egard de tout ce qui a du prix pour la vie spirituelle. Ce sont là des oppositions essentiellement diverses". SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, Paris, 1939, p. 177.

(197) Cfr. *De Civitate Dei*, lib. XXII, c. 24. Neste belo capítulo S. AGOSTINHO resume os bens que Deus liberalizou à natureza *peccato vitiata*. Estamos bem longe do negro pessimismo luterano.

um lugar de primazia no conjunto hierarquizado dos conhecimentos humanos.

A este campo de investigação aplica-se a filosofia com princípios e métodos próprios, decorrentes da razão no exercício natural de suas funções. A experiência e a demonstração são para o filósofo os meios de chegar à verdade. Só a evidência interna decide do valor de suas conclusões. Entre a filosofia e a teologia há portanto uma distinção de espécie. Diferem pelo conteudo e mais ainda pelo método de demonstração. A filosofia estende o seu domínio sobre a universalidade das cousas naturais submetidas ao nosso conhecimento; a teologia restringe-se por si ao número das verdades necessárias ou convenientes à nossa salvação. Na imensa extensão destes dois campos delimita-se uma região ocupada simultaneamente pelas duas disciplinas: há teses filosóficas que se acham tambem incluidas no patrimônio dos dogmas revelados. Mas ainda aqui, neste terreno comum, a heterogeneidade dos princípios demonstrativos impõe entre filosofia e teologia uma distinção formal, absoluta e estrita. O filósofo vai buscar os seus argumentos na análise racional da essência das cousas, na necessidade interna das suas causas próprias; o teólogo pede-os ao princípio extrínseco de uma revelação histórica. Enquanto a certeza da fé descansa, como em último fundamento, numa autoridade infalível, as conclusões do filósofo são o fruto de processos lógicos em que a razão manifesta integralmente todo o rigor de suas exigências. Reconhecendo assim explicitamente à filosofia uma autonomia real nas suas fronteiras, S. TOMÁS *dá um passo adiante de* ARISTÓTELES para o qual ainda não se punha o problema das relações entre as duas formas de conhecimento, natural e revelado. Em face da fé que nos vem como um dom gratuito de Deus, a sabedoria filosófica constitue uma obra perfeita da razão natural, *perfectum opus rationis* (II, IIae. q. XLV, a 2). São duas espécies de conhecimentos formalmente distintos e inconfundiveis (198). "Se, portanto, conclue GILSON, a característica do pensamento moderno é a distinção entre o que é demonstravel e o que não é, foi sem dúvida no século XIII que foi fundada a filosofia moderna" (199).

Numa civilização cristã a filosofia tem, pois, os seus foros de cidadania definitivamente assegurados. E' ponto líquido sobre o

(198) "Theologia quae ad sacran doctrinam pertinet, differt *secundum genus* ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur". Sum. Theol., I. q. a. 1, ad 2um.

(199) E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age,* Paris, 1924, p. 169.

qual já não pode haver discussão. Notou-o o próprio BLONDEL: "Du moins, d'un commun accord, un principe domine tout le debat. Il n'y a philosophie que là où une initiative spontanée de l'esprit humain pose ou accueille des problèmes sur lequel la raison a prise et qu'elle peut étudier avec une indépendence respectueuse sans doute et prudemment défiante, mais intrépide autant que circonspecte en ce *motu proprio* de sa probité et de sa liberté" (200). Enquanto permanecemos nesta esfera da definição formal da filosofia, claro está que se não pode falar de uma filosofia cristã. De sua natureza a filosofia é racional, isto é, humana; a cristãos e gentios dirige-se igualmente e impõe-se pela evidência de seus métodos racionais de demonstração. Uma filosofia que acolhesse, por outras vias, verdades inacessiveis aos seus processos naturais de conhecimento, negar-se-ia a si mesma como filosofia, destruindo a própria essência.

* * *

Resumir-se-iam, porém, neste simples reconhecimento do direito de existir todos os merecimentos do cristianismo para com a filosofia? Na sua existência histórica e na sua própria natureza de revelação do sobrenatural não teria a mensagem cristã exercido sobre o pensamento humano uma influência mais ampla e profunda, uma verdadeira transformação substancial?

Eis, aí, posto em seus termos o problema da filosofia cristã. Nos últimos dez anos, como é sabido, reacenderam-se as discussões em torno deste ponto central. Abriu fogo E. BRÉHIER, que em 1927, na sua *Historia da Filosofia,* escrevia estas linhas radicais: "Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne" (201). A negação tão sem medida não se fez esperar a resposta. R. JOLIVET, em 1931, primeiro, e pouco depois, E. GILSON levantaram a luva. O debate generalizou-se em pouco

(200) M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*[3]. Paris, 1932, 128-129.

(201) E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie,* Paris, 1927, t I, p. 494. No ano seguinte, em 1929, BRÉHIER deu, em Bruxelas, no *Institut des Hautes Etudes de Belgique,* 3 conferências sobre a questão: *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* A substância destas conferências foi resumida num artigo da *Revue de Métaphysique et Morale,* junho de 1931, p. 133-162.

tempo. A 21 de Março de 1931 consagrava-lhe a *Societé française de Philosophie* uma das suas sessões mais animadas, em que intervieram, frente a frente, BRÉHIER e BRUNSCHVICG, GILSON e MARITAIN. De então para cá pode dizer-se que não houve pensador de certa responsabilidade, de MANDONNET a BLONDEL, que não se julgasse no dever de definir as suas posições. Do choque das idéias costuma cintilar luz. A questão encarada e discutida sob os mais variados aspectos ganhou em precisão e clareza. Resumamos as conclusões mais interessantes.

O debate acerca da existência de uma filosofia cristã, como desde o princípio bem advertiu GILSON, deve colocar-se antes de tudo no terreno da história. Se o cristianismo exerceu uma influência enriquecedora na evolução do pensamento filosófico, estaremos na presença de um *fato* que à história compete averiguar e esclarecer. A grande caudal da filosofia grega encontrou-se logo com o cristianismo recem-nascido. Após a confluência das duas correntes não será dificil discernir, ao menos em suas linhas capitais, a extensão e o valor da contribuição cristã. Ora, esta contribuição foi real e ampla. Ja afirmava RITTER, um dos historiadores clássicos da filosofia: "Repelindo as acusações parciais assacadas contra o cristianismo e sua influência na filosofia, sustentamos que não só a religião cristã não exerceu sobre a filosofia uma ação negativa senão que lhe comunicou um surto novo, propondo-lhe problemas novos e dela exigindo novas e mais profundas investigações. Como, de modo geral, o cristianismo despertava uma vida nova na humanidade... assim, esta nova vida devia difundir-se em todos os ramos da atividade humana e não podia deixar de ter as consequências mais importantes para a filosofia, diante da qual se abriam de todos os lados horizontes tão amplos quanto era extensa a nova vida espiritual" (202).

As discussões recentes só serviram para desenvolver, precisar e confirmar estas conclusões. Não é dificil apontar teses centrais da filosofia em que a mensagem cristã exerceu uma ação profunda na orientação do pensamento. A natureza de Deus, a idéia de Criação, desconhecida pela filosofia grega, a contingência total dos seres finitos, a noção de Providência, a natureza metafísica da pessoa humana, fundamento de sua eminente dignidade e da igualdade natural de todos os homens, são outras tantas doutrinas inteiramente refundidas sob a irradiação da luz revelada (203).

E' possivel dar ainda um passo adiante. E GILSON, a cuja diligência de historiador erudito e profundo devemos neste ponto investigações decisivas, julga-se autorizado a concluir com certeza: "que tout élement d'origine hellénique ou autre accueilli dans la synthèse chrétienne n'y est entré qu'en subissant une assimilation et par consequent une transformation" (204). Há, portanto, historicamente uma filosofia cristã, compreendendo "sistemas que não teriam sido o que foram senão porque existiu uma religião cristã, a cuja influência voluntariamente se submeteram" (205). E' uma realidade suscetivel de observação, é um *fato*.

* * *

Este fato, porém, suscita para logo as questões mais altas, da *natureza* e *legitimidade* desta influência da fé sobre a razão. Enquanto não ultrapassamos as fronteiras da história o acontecimento não é inédito. Sistemas novos influiram sobre sistemas antigos. Nos ensinamentos de uma religião foram muitas vezes

---

(202) H. RITTER, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. de TRULLARD, Paris, 1843, t. I, p. 30-31 Històricamente assim define RITTER a filosofia cristã: "Nous appelons notre philosophie "une philosophie chrétienne" par l'unique raison que la suite des développments qu'elle embrasse dérive essentiellement des mouvements historiques que la diffusion de l'esprit chrétien a soulevés dans l'humanité". *Op. cit.*, p. 32. Todo este cap. 1.° sobre "a noção de filosofia cristã", p. 1-41 é notável e merece ainda ser lido com atenção.

(203) Foi por haver descurado de todo o elemento intelectual inseparavel do cristianismo que BRÉHIER se deixou arrastar ao extremo de suas afirmações radicais e inconsistentes. "Le Christianisme, a ses débuts, n'est pas du tout spéculatif; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés". *Hist. de la Phil.*, t. I, p. 493. Esta afirmação influenciada talvez por HARNACK não corresponde à realidade histórica. S. João não nos dá por ventura uma doutrina do Logos e da criação ex-nihilo? S. Paulo não nos ensina uma teologia espiritual da graça? Os Sinóticos não nos inculcam a confiança em Deus-Pai e na sua Providência? O Antigo Testamento, presente sempre no Novo, não nos transmite um patrimônio de idéias sobre Deus (definição metafísica de Jahvé: eu sou o que sou) sobre o homem, a sua natureza e os seus deveres e os seus destinos? Em todos estes ensinamentos que constituiam a alma do cristianismo primitivo não se incluem as mais altas e fecundas idéias filosóficas? A reflexão dos crentes irá explicitando e coordenando, sob forma técnica, todas estas doutrinas "de ordem especulativa" indissoluvelmente associadas à pregação religiosa da Boa Nova.

(204) E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, t. I, p. 213. Este trabalho do ilustre professor da Sorbona constitue, no domínio da história, a prova irretorquivel da existência de uma filosofia cristã.

(205) E. GILSON, *Op. cit.* t. I, p. 39. Com a última cláusula distingue o autor os sistemas de filosofia cristã dos que apenas sofreram a influência histórica do cristianismo. COMTE, por exemplo, foi poderosamente influenciado pelo cristianismo, mas o positivismo contista não é compatível com a fé cristã.

os pensadores colher os primeiros estímulos de suas reflexões. PLATÃO transpôs para o seu sistema elementos religiosos do orfismo. O bramanismo e o maometismo inspiraram os pensadores da Índia ou do Islam. Na simples averiguação do fato, o caso do cristianismo por maiores que sejam as suas proporções não é um ἅπαξ.

Mas foi a influência cristã idêntica à de um sistema filosófico ou semelhante à de outras religiões? Evidentemente não. Um sistema de filosofia apresenta-se como uma concatenação lógica de princípios e conclusões, princípios que se apresentam à inteligência com a sua evidência interna, conclusões ligadas aos princípios por demonstrações racionais. O cristianismo impõe-se como uma doutrina de vida, apoiada numa revelação divina. A autoridade infalivel de Cristo é a garantia suprema de sua verdade. Uma vez acolhida n'alma, a fé exercerá naturalmente o papel de princípio regulador extrínseco de atitudes filosóficas. Como pensador, o cristão não poderá chegar a conclusões opostas à sua fé. Não haverá, porém, aí uma diminuição da sua filosofia cristã? Submetendo-se a diretivas externas, não entra a filosofia num regime de heterenomia hostil à sua própria essência? Passando a ser cristã, não abdica sua dignidade de filosofia? Não; o dogma não passa a ser princípio de onde se derivam conclusões (à teologia pertence este mister); a autoridade não substitue a demonstração racional. As novas relações, na alma cristã, entre a fé e a razão, são apenas uma questão de solidariedade lógica. Só o erro se pode opor à verdade. A filosofia não pode contradizer a teologia como a física não pode estar em antítese com a geometria ou a sociologia com a moral. Assegurada a autenticidade de uma revelação pela certeza racional dos motivos de credibilidade preambulares ao ato de fé (e esta condição singulariza o cristianismo entre as religiões), as afirmações do teólogo impõem-se à razão como evidentes de uma evidência extrínseca que não pode colidir com a intrínseca da ciência humana. Os livres pensadores que diante desta coerência de atitudes falam de escravização do pensamento ao dogma não medem o valor das suas palavras. A verdade é uma só: as fontes onde podemos hauri-la, *para nós*, são duas: uma natural, outra sobrenatural, a razão e a fé. Mas, tanto pelas evidências naturais como pelas afirmações do dogma atingimos uma só e a mesma verdade em toda a sua plenitude ontológica. Se a nobreza e a liberdade da inteligência se resumem na sua submissão à totalidade do real, nunca se elevou tanto a inteligência humana como em regime cristão. A regulação extrínseca da fé, longe de pear-lhe os movimentos de ascen-

são ao termo de suas aspirações, diminuiu-lhe de muito as possibilidades de erro. "A simples presença ao lado dela de um outro magistério, vem convidá-la a fazer exame de sua consciência e de sua força; e as contradições que daí podem surgir despertam reflexões salutares. Não que o filósofo deva pensar por ordem (sur commande). Quando me engano numa adição, porventura o amigo que me pede de verificar minha operação sem me explicar o meu erro para deixar-me o cuidado de o descobrir por mim, escraviza ou liberta o meu pensamento? Neste sentido indireto, a filosofia pode beneficiar de uma atmosfera saneada e de uma vista corrigida pela influência do catolicismo no que se refere às direções fundamentais do espírito" (206).

* * *

Mas não se limita a esta ação negativa a influência do cristianismo. No dogma, ao lado de verdades estritamente sobrenaturais, mistérios situados, por sua natureza, para alem das fronteiras da razão pura, há ainda um patrimônio de verdades que nos são comunicadas pelo caminho mais curto da autoridade mas, nem por isso, deixam de ser acessiveis aos esforços da investigação racional. Tais, por exemplo, a existência e a unidade de Deus, a espiritualidade da alma, o livre arbítrio e tantas outras. Ora, nada mais natural no crente que pensa a sua fé, do que esforçar-se por transformar em verdades *sabidas* as verdades *cridas*, e tender a demonstrar por via racional o que já admite pela autoridade de um magistério divino. O dogma exerce assim no pensador cristão uma ação catalítica de que vai beneficiar a filosofia. Pela sua simples presença estimula a reflexão. E' um fermento vivo de atividade intelectual. Neste sentido, corresponde perfeitamente à realidade histórica e psicológica a frase de GILSON: *révelation génératrice de raison* (207). Esta influência, já se vê,

(206) M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*[8], Paris, 1932, pag. 163.

(207) Neste sentido, dizemos, porque a expressão é suscetivel de uma interpretação racionalista, frequente no século XVIII. E' conhecida a tese de LESSING, renovada em parte no século XIX por Froschammer: "as verdades religiosas quando foram reveladas não eram racionais, mas foram reveladas para se tornarem racionais". E' a negação do sobrenatural e a eliminação do cristianismo destinado a ser substituido por um sistema de filosofia. Não é mister acrescentar que não é este o sentido em que a frase é empregada por GILSON que afasta expressamente a interpretação inaceitavel distinguindo no patrimônio cristão as verdades naturais dos mistérios propriamente ditos.

não desvirtua a filosofia nem contamina a pureza de sua essência. Uma cousa é a origem pessoal de uma tese, outra o seu valor ideológico. O filósofo pode beber nas mais variadas fontes a sua primeira inspiração; o que dele exige, como filósofo, é que não introduza, na textura de suas demonstrações, elementos alheios aos princípios e métodos de sua ciência. Se a sua argumentação é correta e se impõe à universalidade das inteligências, não lhe indagamos o início psicológico de sua curiosidade fecunda. No tribunal da filosofia, uma tese só responde pela sua consistência interna e pelo valor das provas que a justificam (208). Uma comparação de alpinista poderá ainda esclarecer a natureza desta influência tão salutar quão delicada. Os amigos da montanha sabem a diferença que há na conquista dos píncaros, entre uma ascensão com guia e uma ascensão sem guia. O perito das alturas indica os picos acessiveis, aponta os caminhos mais seguros, denuncia a insídia dos precipícios. O auxílio é de um valor inestimavel. Mas quem sobe com os seus pés e suas energias é o viandante tenaz e docil. Nas ascensões intelectuais são tambem graves e numerosos os riscos. A luz de uma estrela amiga — *sidus amicum* chamou LEÃO XIII, a luz benéfica da fé — que envolve nos seus raios os cimos e os abismos é um benefício imenso. A razão que lhe acolhe a claridade nada perde de sua autonomia e muito ganha em energia de trabalho, vigor de conquista e riqueza de inspiração.

O próprio mistério, por uma espécie de choque em retorno, vai provocar no campo dos conhecimentos naturais um acréscimo de luz. Com a sua profundeza habitual descreveu-lhe SERTILLANGES *a influência salutar*. "O mistério esclarece a seu modo, como um pano de sombra numa água forte; ressalta os claros; localiza a obscuridade; contribuira para o equilíbrio do todo provocando-lhe assim a plena elucidação pela inteligência. Um fato divino, um fato humano ou um fato natural misterioso, é um convite a construir ao redor, como em geodésia, uma triangulação envolvente, graças à qual o ponto inacessivel não só será cerrado de perto mas ainda captado de certo modo, por se lhe conhecer o lugar

(208) Esta influência intelectual do cristianismo, como bem observa GUITTON: "ne ressemble point à une influence mystique, car elle n'agit en aucune façon pour se substituer à l'intelligence, ni même pour la dilater, la hausser et la grandir, — tout simplement pour lui permettre d'entrer en plein accord avec elle-même: elle n'apparaît en somme que pour disparaître". J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris, 1933, p. 346.

e a função" (209). Quantos progressos não deve a filosofia à meditação profunda sobre os mistérios da Trindade Santa ou da Encarnação do Verbo!

* * *

Podemos ainda atirar a barra mais longe. O cristianismo exerceu uma influência histórica no desenvolvimento da filosofia. E' um *fato*, que, depois de outros, nos evidenciou mais cabalmente GILSON. A presença de uma doutrina revelada não só impediu muitos erros mas estimulou a razão à conquista de verdades que ignorava de fato ainda que de direito lhe fossem acessiveis. Depois do Evangelho, "o estado" ou as "condições do exercício" da filosofia, não são as mesmas que antes (210). Há, pois, uma filosofia que se pode chamar cristã porque historicamente influenciada pelo cristianismo e porque assimiladora das verdades racionais que constituem a substrutura filosófica indispensavel à fé. Num e noutro sentido, porém, não há negar, achamo-nos em presença de filosofia ou de filosofias que apenas por denominação extrínseca se podem dizer cristãs. O cristianismo atuou mais como processo histórico do que como doutrina revelada. A transformação que ele operou posto que ampla, fecunda e feliz, atingiu mais o filósofo e as condições subjetivas do seu trabalho do que a filosofia. Não haveria, porém, uma filosofia cristã, num sentido mais profundo, verdadeiramente intrínseco, não já puramente histórico mas metafísico? A revelação do Sobrenatural não terá exercido sobre o pensamento humano, na sua expressão mais alta, uma ação radicalmente transfiguradora, de modo que a filosofia, a filosofia sem aditamentos nem restrições, a filosofia simplesmente verdadeira e integralmente humana, seja a filosofia essencialmente cristã?

(209) SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, Paris, 1939, p. 15.

(210) São expressões de MARITAIN, que, para resolver o problema da filosofia cristã distingue "natureza" e "estado". Pela sua natureza, na "ordem de especificação", a filosofia é filosofia, isto é, conhecimento puramente racional e não pode ser denominada cristã. Na ordem, porém, "de exercício", depois da revelação, a filosofia vive em "estado cristão". E do cristianismo recebe a razão do filósofo "contribuições objetivas" e "confortações subjetivas". Neste sentido podemos falar de uma filosofia cristã. Cfr. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, Paris, 1933. "La distinction de l'essence et de l'état de la philosophie jette une vive lumière, mais qui à mon avis n'éclaire pas tout le problème, et a le tort, à mon avis aussi, de sembler écater d'autres solutions". A. D. SERTILLANGES, *De la Philosophie chrétienne*, em *la Vie Intellectuelle*, t. XXIV (1933), p. 14.

Sim, responde Blondel. Em que sentido? Esforcemo-nos por determiná-lo com rigor. O cristianismo — e esta é a sua originalidade divina que o coloca num plano absolutamente singular — é, antes de tudo, a revelação do Sobrenatural. Comunicar ao homem a generosidade divina que lhe elevou os destinos à transcendência da visão beatífica é, por excelência, a Boa Nova cristã. A inclusão de verdades naturais, na mensagem divina, torna ao homem mais facil, mais segura e mais rápida a sua aquisição indispensavel. Absolutamente falando, porém, não era necessário constituissem objeto de um ensinamento divino positivo. O sobrenatural aquí atinge apenas o modo de aquisição não a substância mesma da verdade ou realidade adquirida. A razão de ser primária da revelação cristã é a manifestação do Mistério *obsconditum a saeculis in Deo:* a elevação da natureza humana a uma finalidade que transcende todas as exigências criadas, a uma participação inefavel da natureza divina pela graça que orienta o homem para a visão beatífica da essência de Deus. Ora, o *Sobrenatural,* assim entendido põe à filosofia, a toda filosofia, de crentes ou descrentes, uma questão indeclinavel. Não se trata, já se vê, de atribuir à razão o mister de demonstrar-lhe *a-priori* a exigência positiva e, menos ainda, de invadir o dogma e de evidenciar racionalmente as verdades que o constituem. Dom gratuito de Deus, a elevação do homem ao plano da adoção divina é da ordem dos fatos contingentes, dependentes da livre generosidade do Pai Celeste. Pretender deduzí-la das exigências da natureza humana como resposta necessária a uma indigência absoluta da sua constituição específica, fôra esquecer, com o seu carater gratuito, a autenticidade de suas origens sobrenaturais. Conhecida, porém, historicamente a existência do sobrenatural, à filosofia impõe-se o dever de pronunciar-se sobre a sua idéia, legitimidade e conveniência. Aqui um exame profundo da natureza humana, tal qual se nos apresenta em concreto, mostra-nos que, no plano da inteligência, do amor e da vida, a filosofia é impotente para dar ao homem a plenitude de que ele se sente capaz e à qual aspira como a um ideal definitivamente pacificador. Como inteligência e espírito, o homem conhece a Deus, mas, na ordem da natureza, só mediatamente como Causa, através de seus efeitos criados, incomensuravelmente inferiores à Riqueza do Ser Infinito. "A metafísica só nos faz conhecer a Deus por analogia, naquilo que Ele não tem de próprio, na comunhão destas perfeições transcendentais que se encontram ao mesmo tempo — de modos infinitamente diversos — n'Ele e nas cousas... O fruto mais perfeito da vida in-

telectual deixa ainda o homem insatisfeito" (211). Porque não aspirar então a um conhecimento mais perfeito, conhecimento direto, intuitivo do Ser na beleza de sua Plenitude? No dinamismo de um espírito não se inclue esta possibilidade? Sim, se o considerarmos em absoluto; não, se o deixarmos reduzido às puras forças naturais. Como a sua faculdade de abstração e raciocínio, toda a estrutura ontológica do homem é a de um instrumento incapaz de sondar as profundidades do mistério divino, *profunda Dei.* Só uma transformação intrínseca poderia sanar-lhe esta insuficiência congênita e habilitá-lo a um conhecimento da realidade integral na posse intuitiva de Deus. Daí o surgir no homem um *desiderium naturale et inefficax beatitudinis; natural,* porque nas possibilidades absolutas de uma natureza espiritual; *ineficaz,* porque impossivel de ser satisfeito com os simples recursos da natureza pura (212). A última palavra da filosofia sobre si mesma e sobre o homem é uma aspiração ao infinito e uma confissão de impotência. Toda filosofia que desce às profundidades conclue como uma "filosofia da insuficiência" (213). "A razão, longe de estabilizar tudo em conceitos fechados, des-

---

(211) Maritain, *Les degrés du savoir, Paris,* 1932, p. 14.

(212) Como bem adverte Rousselot: "La *"puissance obédientielle"* n'est pas, pour S. Thomas, indépendante de la puissance naturelle: elle est la nature même. On pourra donc, au moins *post factum,* en reconnaître les traces dans la conscience que l'être a de soi, dans certains appels sourds de sa nature". *L'intellectualisme de S. Thomas*[2], Paris, 1936, p. 188. Precisando mais, na mesma linha de pensamento, Roland Gosselin, num artigo muito compreensivo, distingue no homem a finalidade *específica* da finalidade *obediencial.* A primeira constitue-lhe a natureza, a segunda torna-o capaz dos acréscimos gratuitos que, salvo abuso definitivo da liberdade, o orientam para a visão beatífica. A distinção é luminosa e contribue para esclarecer uma questão muito delicada. O artigo *Béatitude et desir naturel d'après S. Thomas d'Aquin* foi publicado, na *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1934, pp. 193-222

(213) A experiência psicológica traz-nos aqui uma confirmação preciosa às nossas conclusões. Maine de Biran, em que Bergson saudava "o maior metafísico de França depois de Descartes e Malebranche" confessava que "la religion résout les problèmes que la philosophie pose". A mesma conclusão chegava mais recentemente J. Lachelier. Resumindo-lhe o pensamento na sua última perfeição, escrevia o mais ilustre dos seus discípulos: "Qu'est-ce à dire, sinon que la vocation de l'homme est de vivre en Dieu et par Dieu? Toute philosophie est abstraite et formelle, simple aspiration ou folle exigence de la pensée, qui ne s'achéve pas dans la religion. C'est en Dieu et en lui seul qui se trouve dans sa realité et dans sa plénitude l'être, le mouvement et la vie. Nous ne pouvons cesser de nous vouloir nous-même que si Dieu condescend à se vouloir en nous." *Revue de métaphysique et de morale,* 1931, p. 18. Nestas expressões Boutroux, pouco antes de morrer, condensava tambem a síntese das próprias investigações.

cobre em si exigências (besoins) que a natureza não satisfaz, um inacabado sempre naturalmente inacabavel e, no entanto, incoercivelmente ávido de acabamento" (214).

A filosofia, portanto, é naturalmente aberta, aberta ao infinito, aberta ao sobrenatural. O que ela sente que lhe falta para dar ao homem no plano do ser e do pensamento, do amor e da ação a fim de levá-lo a toda a sua perfeição possivel, é precisamente o que lhe oferece o cristianismo, com o seu fermento especificamente superior de uma vida nova que tem o seu pleno desabrochar na posse imediata e intuitiva de Deus. Assim, toda a filosofia profundamente verdadeira é naturalmente cristã. Entre filosofia e cristianismo nenhuma confusão de métodos e princípios, mas "simbiose numa heterogeneidade irredutivel" (215). Nenhuma intenção de reduzir o cristianismo essencialmente sobrenatural a um sistema de proposições concatenadas por demonstrações necessárias; por outro lado, nenhuma tentativa de arrancar a filosofia ao rigor de suas provas e à liberdade de seus processos lógicos. Como síntese de sua doutrina, propôs outrora BLONDEL o exergo: *Non libera nisi adjutrix philosophia; non adjutrix nisi libera* (216). Nem hostilidade, nem absorção, mas colaboração amistosa numa reciprocidade de relações profundas. Aquí a ação do cristianismo já não é puramente histórica e extrínseca, mas metafísica e intrínseca, atingindo a filosofia na sua essência, no seu patrimônio de verdades ideais. A revelação exerce a sua influência, não tanto pelo seu conteudo, pelas verdades encerradas no seu depósito,

(214) BLONDEL, *Le Problème de la Philosophie catholique*, Paris, 1932, p. 135. Naturalmente no rigor desta conclusão haverá mais e menos, conforme a atitude escolhida na questão das possibilidades da razão em face do sobrenatural. Alguns discipulos de S. TOMAZ e não dos menos notaveis julgam interpretar corretamente o pensamento do mestre afirmando que a razão pode demonstrar positivamente a possibilidade de uma ordem sobrenatural. A questão, extremamente delicada, do desejo natural de ver a Deus, não pode ser tratada nas estreitezas de uma nota. Para as discussões mais recentes pode o leitor consultar: P. ROUSSELOT, L'intellectualisme de S. Thomas, Paris, 1908; GUY DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas*, em *Recherches de science religieuse*, 1924, 193-246, 481-496; 1925, 5-54; D. LAPORTA, *Les notions d'appétit naturel et de Puissance obédientielle chez S. Thomas* em *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1928; J. E. O'MAHONY, *The desire of God in the philosophy of S. Thomas Aquinas*, Cork University Press, 1929; ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, em *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, 193-222. Para os teólogos menos recentes classificados pela variedade de suas opiniões ver indicações bibliográficas em PEDRO DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, Paris, 1935, p. 215 e segs.

(215) BLONDEL, *Op. cit.*, p. 168.

(216) BLONDEL, *Op. cit.*, p. 157.

sobretudo pelas verdades naturais, mas, antes de tudo e formalmente como revelação do Sobrenatural que abre às esperanças humanas as perspectivas de mais altos destinos. Esta influência é absolutamente original; nela o cristianismo não tem paralelos nem semelhantes, nem rivais, porque só a Boa Nova é, para a humanidade, portadora autêntica do sobrenatural. De seu lado a filosofia passa a denominar-se cristã por uma transformação que, sem lhe destruir a legítima autonomia, lhe confere uma denominação especificamente nova. Enquanto se trata de incluir na própria estrutura racional as verdades naturais pressupostas ou exigidas pelo dogma, podemos falar de vários sistemas de filosofia cristã que assimilam e racionalizam verdades conhecidas por vias extra racionais. Mas a filosofia que se diz cristã, porque aberta ao sobrenatural, no sentido acima exposto, é uma só — é a própria filosofia na sua perfeição integral. Graças a uma análise exaustiva da natureza humana, ela conclue por uma confissão de insuficiência congênita para dar ao problema do homem a sua solução total e definitiva. A última palavra da razão sobre si mesma é o reconhecimento de um vazio que só as promessas cristãs poderão preencher. Por sua natureza, o mais alto esforço da razão humana na compreensão da realidade converte-se numa "preparação ao Evangelho". E a filosofia, que, em face da iniludivel questão posta no seu próprio terreno pelo Sobrenatural, se fechasse sobre si mesma numa atitude negativa não só cometeria um pecado contra o cristianismo mas se negaria a si mesma como filosofia. Reduzir-se-ia a uma pobre sabedoria mutilada, constrangida a balbuciar sobre os destinos do homem e do espírito meias verdades que não satisfazem à totalidade do problema e às aspirações incoerciveis da inquietude humana (217).

* * *

(217) "En philosophie, si proche du vrai qu'on la suppose, la fin humaine ne se définit qu'imparfaitement, en termes généraux, qui ne se peuvent préciser, s'ils se précisent, que d'une manière trompeuse. On dira avec Platon, avec Aristote, ou avec nos déistes et nos idéalistes, que le bonheur souverain est dans la recherche et dans la contemplation du vrai, avant tout du divin. C'est bien; mais quelle contemplation? Pour Aristote, il s'agit de la métaphysique; pour Platon, pour Plotin, il est question d'une sorte d'union mystique, mais réduite aux formes de notre expérience et tirée de notre propre fonds, de nos forces naturelles. Pour M. Léon Brunschvicg, il s'agira de science animée de moralité, d'une science sourtout de forme mathématique. Tout cela ne va pas loin. Tout cela s'adresse non au genre humain, mais à un nombre dérisoire de privilégiés. S'en contenter pour soi est déjà du point de vue chrétien une chute et une injure sanglante aux offres divines; s'en contenter pour l'humanité, dont on ne

Concluamos. Numa civilização cristã, a filosofia não podia ficar mais bem aquinhoada. A alma batizada crê na inteligência. Apesar das suas fragilidades e de seus erros, das suas dúvidas e contradições, a razão é, de sua natureza, um reflexo da Luz Incriada. Feita para a verdade, conserva o desejo de investigá-la e o poder de atingí-la. Nesta concepção, realista a um tempo e otimista da natureza humana, há um antídoto eficaz contra os desalentos e as capitulações de todas as formas de ceticismo, fideismo e agnosticismo. A filosofia tem sua existência garantida. Aos ouvidos do pensador cristão ressoa sempre, como estímulo criador de vida intelectual, o imperativo agostiniano: Amar a inteligência; amá-la muito. ***Intellectum valde ama!***

No seu desenvolvimento histórico, o cristianismo atuou no progresso da razão filosófica como um fermento poderoso de atividade inexgotavel. Há vinte séculos que o pensamento ocidental lhe sente as profundas e inevitaveis influências. Ainda os espíritos que voluntariamente se lhe subtrairam à disciplina religiosa não conseguiram furtar-se à força penetrante de sua irradiação intelectual. Nenhum dos grandes pensadores modernos, KANT ou COMTE, BRUNSCHVICG ou BERGSON, teria sido o que é se não vivera e pensara em clima cristão (218). Neste sentido amplo, toda a filosofia posterior ao Evangelho é de certo modo cristã.

Com outra profundidade agiu o cristianismo nas inteligências que se abriram à Boa Nova. Nas suas inefaveis riquezas, o tesouro da revelação encerra numerosas verdades que de sua natureza não ultrapassam as fronteiras da razão, mas que, de fato, ou eram totalmente ignoradas ou se tornaram quase irreconheciveis na ganga de erros que as envolviam e desnaturavam. Acerca de Deus e do homem, da origem e da finalidade das cousas, o cristianismo jorrou sobre a humanidade torrentes de luz. Que muito se esforçasse a alma do crente que pensa a sua fé para racionalizar estas aquisições e transformar, por um esforço de reflexão filosófica, em conclusões demonstradas o que lhe advinha pelo atalho de uma afirmação autorizada? Enriqueceu assim o seu patrimônio uma filosofia que, com mais direito, se pode chamar cristã.

Mas a Boa Nova, por excelência, é a elevação do homem à ordem sobrenatural. A transcendência de um novo destino rasgou perspectivas infinitas nos horizontes humanos. Ante a originalidade singular deste fato, nova missão incumbe a uma filosofia orgânica e viva, que sente todas as suas responsabilidades de sabedoria. Numa análise exaustiva do dinamismo dos seres espirituais, ela discerne um apelo misterioso a esta visão imediata do Primeiro Inteligivel que é o dom gratuito oferecido ao homem pelo cristianismo. Não é a indigência absoluta de uma natureza incompleta na sua linha, mas é a "deficiência naturalmente incuravel de todo pensamento e de toda realidade criada, realidade e pensamento que, enquanto criados, são incapazes de se bastarem e de nos bastarem absolutamente, de se acabarem e de nos beatificarem" (BLONDEL, p. 174). A esta luz transfigura-se a vocação da filosofia. Vocação de humildade, no reconhecimento sincero de que não possue a chave de solução total do problema humano, de que às aspirações mais profundas da nossa alma é incapaz de dar uma satisfação plena. Mas tambem vocação de grandeza no mister sobre todos nobre de levar o homem a uma conciência cada vez mais viva deste imenso vazio que apela uma Plenitude inefavel, de descobrir-lhe nas profundezas do ser as fontes vivas desta inquietude metafísica que é melhor disposição ao acolhimento agradecido do Dom divino. Se a pessoa é um surto para o Infinito, se, na sua expansão, à sabedoria humana é reservado um papel eminente, que missão mais sublime lhe podia tocar do que contribuir para acordar nas almas o desejo de ver a Deus! Nunca a filosofia se denominou mais genuinamente cristã, mas tambem nunca se afirmou tão autênticamente filosofia.

---

représente qu'une part si infime, est un odieux mandarinat". SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophies*, Paris, 1939, p. 28-29.

Já S. TOMÁS punha em relevo as torturas dos grandes gênios do pensamento antigo, incertos e oscilantes em face do problema central dos destinos humanos: "in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur" etc. *C. Gentes*, l. III, c. 48.

(218) Cada um deles poderia sinceramente repetir o que de si afirmou o insuspeito BRUNSCHVICG: "je ne me reconaîtrais pas moi-même dans ce que je pense et dans ce que je sens, s'il n'y avait eu tout le mouvement du christianisme". *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Mars-juin, 1931, p. 73.

BIBLIOGRAFIA

L. ANGROS, *Sur la philosophie chrétienne*, na *Revue Apologétique*, (1932), p. 189-195.

T. M. BARTOLOMEI, *Esiste una filosofia cristiana*, na *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 1934, p. 14-15.

B. BAUDOUX, *Quaestio de Philosophia christiana*, no *Antonianum*, 1936, p. 487-552.

BLONDEL, *Le Problème de la philosophie catholique*, Paris, 1932.

E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols., Paris, 1932 (aí t. I, pp. 297-324 abundante bibliografia).

ID., *Le problème de la philosophie chrétienne*, na *Vie Intellectuelle*, t. XII (1931), p. 214-232.

ID., *Autour de la Philosophie chrétienne,* na *Vie Intellectuelle, t. XXI* (1933), 404-424.

ID., *Christianisme et Philosophie,* Paris, 1936.

D. N. DERISI, *Concepto de la Filosofia cristiana,* Buenos Aires, Gotelli, 1935.

J. HUBY, *Sagesse chrétienne et Philosophie,* nos *Études,* t. 211 (1932), p. 513-533.

JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne,* Paris, 1932.

ID., *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine,* Paris, 1932.

A. LION, *The problem of christian Philosophy,* na *Dublin Review,* 1933, Oct. p. 213-230.

H. DE LUBAC, *Sur la philosophie chrétienne,* na *Nouvelle Revue théologique,* t. 63, (1936) p. 225-263.

G. M. MANSER, *Gibt es eine "christliche Philosophie",* no *Divus Thomas,* de Friburgo, 1936, p. 19-51; 123-141.

J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne,* Paris, 1933.

F. MENTRÉ, *La philosophie chrétienne, na Revue de Philosophie,* 1933, p. 425-447.

PENIDO, *Sur le problème de la philosophie chrétienne,* na *Revue thomiste,* 1934, pp. 103-109.

J. RIMAUD, *Nos préoccupations philosophiques,* nos *Études,* t. 214 (1933), p. 145-160.

B. ROMEYER, *Autour des problèmes de la philosophie chrétienne, Essai critique et positif,* nos *Archives de Philosophie,* t. X, 4, pp. 1-64.

SERTILLANGES, *De la philosophie chrétienne, na Vie Intellectuelle,* t. XXIV, (1933) 9-20.

ID., *Le Christianisme et les philosophies,* Paris, Aubier, 1939.

B. DE SOLLAGES, *Le problème de la philosophie chrétienne,* na *Vie Intellectuelle,* t. XXV, (1933), 215-228.

M. SOURIAU, *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne,* na *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1932, pp. 353-385.

J. DE VRIES, *Christliche Philosophie,* no *Scholastik* (1937), 1, pp. 1-16. *Bulletin de la Société française de Philosophie, Mars-juin* 1931; *Proceedings of the American catholic philosophical Association,* vol. XII, Washington, (estudos de J. KELLY, F. J. MCCORMICK, H. MC NEILL)

CAPITULO III

CRISTIANISMO E CIÊNCIA

Na marcha da civilização a ciência é uma fôrça motriz insubstituivel. Dominar a natureza e pô-la a serviço das exigências superiores do espírito define, em parte, o progresso civilizador e, em parte, coincide com a finalidade da ciência. Na época moderna a evolução acelerada dos conhecimentos naturais imprimiu às condições da convivência humana a sua fisionomia característica. Para quem a contempla no seu aspecto mais visivel e imediato, a civilização contemporânea afigura-se-lhe como uma criação magnífica da ciência, e já não é possivel dissociar da idéia de um povo superior e de uma cultura científica aprimorada.

Ora, qual a atitude do cristianismo em face da ciência? Numa civilização informada pela concepção cristã da vida que garantias de existência, que estímulos de progresso, que vínculos internos com o desenvolvimento da personalidade encontraria o trabalho desinteressado de investigação da natureza, das suas leis e dos seus mistérios?

No século XIX, que amou demais a ciência e de menos a religião, não é de admirar que se tentasse opor uma à outra, e se chegasse até a profetizar a eliminação de uma das duas rivais incompativeis. *Ceci tuera cela. Ceci,* a ciência; *cela* a religião. Respingaram-se na história os casos de reais ou pretendidos "conflitos" entre sábios e crentes e apresentaram-se como sintomas irrecusaveis de um antagonismo visceral e incuravel entre ciência e fé. Êste trabalho inglório, inspirado por paixões mal dissimuladas, não honra a perspicácia ou a isenção dos que com tanto açodamento o empreenderam. Se, de fato, por influência própria e espontânea, o conhecimento da natureza abalasse e destruisse nas almas os alicerces religiosos da vida espiritual, fôra sem dúvida nos grandes pioneiros da ciência, nos que com as suas descobertas e investigações a criaram, constituiram e desenvolveram, que mais visiveis e profundas houveram sido estas devastações fatais. Ora, basta percorrer as biografias dos grandes nomes na história das ciências — não nos referimos aos vulgarizadores de

4.ª categoria — para colher a impressão indelevel de que nas suas almas de escol o conhecimento e a adoração do Criador conviveram na mais estreita harmonia com o conhecimento e o amor da Criação. COPÉRNICO, cônego da catedral de Frauenberg, era um eclesiástico piedoso e foi o fundador da astronomia moderna. KEPLER e NEWTON os dois grandes gênios, legisladores da ciência dos astros, foram cristãos de vida religiosa intensa e deixaram-nos, nas suas obras científicas, elevações d'alma ao Criador que lembram as mais belas inspirações da Bíblia. HUYGHENS, autor da teoria ondulatória da luz, BOYLE e MARIOTTE que ligaram o seu nome à lei por eles descoberta da compressão dos gases, HARVEY, que descobriu a circulação do sangue, BERNOUILLI, um dos grandes matemáticos que se encontram na origem do cálculo integral, LINEU, velho e venerado mestre da botânica, — todos, a um tempo, grandes beneméritos da ciência e profundamente fiéis às suas convicções religiosas.

O século XIX, apesar da onda de materialismo que ameaçou submergi-lo, não continuou menos gloriosamente a tradição dos séculos precedentes. Evoquemos apenas as conclusões gerais de estudos minuciosos e bem documentados. Depois dos trabalhos de DENNERT e KNELLER, empreendeu EYMIEU uma pesquisa pormenorizada da atitude religiosa dos grandes homens a que a ciência deveu no século passado o melhor do seu progresso. O resultado apurado foi o seguinte. Num total de 432 sábios inventariados não foi possível conhecer a atitude religiosa de 34. Dos outros, 16 declararam-se ateus; 15, indiferentes ou agnósticos; 367, crentes. Por outra, sobre 398 sábios de atitudes conhecidas, os ateus representam aproximadamente 4%, os indiferentes 4% e os crentes 92%. Entre estes, que aliaram o espírito científico mais exato ao espírito religioso mais sincero, contam-se os nomes de AMPÈRE, PASTEUR, FARADAY, MAXWELL, FRESNEL, LORD KELVIN, CAUCHY, GAUSS, HERMITE, WEIERSTRASS, LE VERRIER, CUVIER, HAÜY, MENDEL e LAËNNEC (219). Manifestamente as razões desta indiferença ou deste ateismo episódico devem procurar-se fora da influência científica.

O século XX ainda não entrou na história. Nestas primeiras décadas só nos é possível, neste ponto, realizar sondagens parciais entre os mestres da ciência contemporânea. Foram já feitas algumas destas explorações limitadas e os seus resultados continuam

(219) Cfr. A. EYMIEU, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX siècle*, 2 vols., Paris, 1920, principalmente c. V, Resumé et conclusions, t. II, p. 274-290.

a alinhar-se na mesma direção a que já nos habituaram os séculos anteriores. Um dos inquéritos mais interessantes foi o aberto por iniciativa de R. DE FLERS em 1926. O ilustre membro da Academia de Ciências de França dirigiu-se aos seus colegas, pedindo-lhes uma resposta à questão: A ciência opõe-se ao sentimento religioso? Dos 88 membros, então existentes, 15, voluntàriamente, ou por motivos de moléstia ou ausência, não responderam. Das respostas dos outros 73 — que representam se não a totalidade, pelo menos, o escol da cultura francesa contemporânea, não há uma só, note bem o leitor, não há uma só que afirme a incompatibilidade entre o sentimento religioso e a ciência. E nesta constelação de sábios figuram estrelas de primeira grandeza como APPEL, DE BROGLIE, BRANLY, PUISEUX, TERMIER, URBAIN etc. (220).

Em 1910 foi feito um inquérito semelhante entre os sábios ingleses. A questão fundamental bifurcava-se nas duas perguntas seguintes: 1.°) Há conflito entre os fatos da ciência e os fundamentos do cristianismo?; 2.°) tendes encontrado homens de ciência irreligiosos e anticristãos? Dos 173 sábios mais eminentes da Inglaterra, 18 não responderam, 2 responderam afirmativamente e 153 deram resposta negativa às duas perguntas (221).

Este plebiscito impõe-se pela constância, pela unanimidade moral, pelo valor excepcional dos sufrágios: não há antagonismo entre a ciência e a fé, entre o espírito religioso e o espírito científico. Quisemos apenas lembrá-lo como uma preliminar vitoriosa para nos desembaraçar o caminho de uma objeção que, por muito vulgarizada, não é menos inconsistente. Outro, porém, é o nosso objetivo. Não nos contentamos com averiguar que o progresso da ciência não é hostilizado pelo cristianismo, desejamos ainda saber se e como o cristianismo favorece a cultura científica numa civilização informada pelos seus princípios. Posta nestes termos, poderemos responder à questão, desdobrando-lhe os aspectos e colocando-nos sucessivamente no terreno dos fatos e no domínio dos princípios.

Historicamente, qual a influência cristã no desenvolvimento dos estudos da natureza e de suas leis?

Teoricamente, qual a relação entre a visão cristã do universo e a atitude intelectual que mais estimula o conhecimento dos fenômenos naturais?

* * *

(220) As respostas publicadas a princípio no Fígaro foram depois reunidas em volume, com o título: *Le sentiment religieux et la science*, Enquête auprès des Membres de l'Académie des Sciences par ROBERT DE FLERS, *de l'Académie Française*, Directeur du Figaro, Paris, 1928.

(221) A. H. TABRUM, *Religions beliefs of Scientists*, 1910.

Comecemos por um rápido balanço no domínio da história. Destinada por natureza a conservar e transmitir a mensagem sobrenatural do cristianismo, a missão da Igreja não é de ordem temporal. Seu fim não é construir estradas, fundar postos sanitários ou instalar laboratórios e museus. Mas, já o disse LEÃO XIII, no preâmbulo magnífico da Encíclica *Immortale Dei* (1885): "A Igreja, obra imortal de Deus misericordioso, ainda que por sua natureza mire diretamente a salvação das almas e a felicidade eterna no céu, oferece todavia, na ordem temporal, tantas e tão preciosas vantagens, que mais e maiores não as poderia proporcionar, se diretamente e acima de tudo fôra destinada a desenvolver a prosperidade da vida presente" (222). Nunca talvez, como no campo da cultura intelectual, se verificou tão à letra esta afirmação autorizada. As condições históricas em que de fato se desenvolveu o cristianismo ofereceram-lhe uma oportunidade rara de conquistar neste ponto títulos de uma benemerência imortal.

Não há por que lembrar por miudo a miséria a que se reduziu a civilização ocidental com a decadência do império romano e a invasão dos bárbaros. Destruição dos preciosos tesouros da sabedoria antiga, extinção ou eclipse dos grandes focos de cultura, implantação de regimes econômicos e costumes sociais de novas raças afeitas ao fragor das batalhas, mas desabituadas ao cultivo das letras e das artes, numa palavra, um montão de ruinas e escombros acumulados pelo desmoronamento mais catastrófico que ainda contemplou a história da maior estrutura social e política da antiguidade. Ante o espetáculo desolador de tantos destroços, num ambiente sem tradições literárias, entre povos menos disciplinados para a vida social, o trabalho da civilização devia ser retomado desde os fundamentos. E a Igreja era a única força capaz de meter ombros a tamanha empresa. Só a sua ação universal se estendia a toda a Europa; só a sua organização jerárquica centralizada no papado podia assegurar a unidade do grandioso movimento de reconstrução; só a sua vitalidade resistente a todas as forças de dissolução permitiu a indispensavel continuidade de um esfôrço multisecular. Sem a Igreja, que disciplinou as tendências centrífugas de tantos elementos dispersivos, o surto da Europa, una e forte, não teria sido possivel. Mas a Igreja não faltou às suas responsabilidades históricas.

Desde os primeiros séculos da Idade Média, concentrou-se a sua solicitude em salvar os materiais amorfos da civilização antiga e com eles reconstruir um ambiente favoravel à inteligência e à cultura. S. GREGÓRIO DE TOURS, no século VI, irrompia neste grito de dor ante o espetáculo da ignorância geral: Vae diebus nostris quia periit studium litterarum a nobis! Nesta mesma época, porém, já começava a reação salvadora. CASSIODORO conjugava os seus esforços com o papa AGAPITO para estabelecer em Roma um grande centro permanente de estudos cristãos (223). E o movimento irradiou amplamente. Em 826, num concílio reunido em sua cidade, o papa EUGÊNIO II ordena a todos os bispos que nomeiem "mestres e doutores capazes de ensinar com assiduidade as letras e as artes liberais bem como os dogmas sagrados" (224). Prescrições como estas encontram-se freqüentemente em toda a Idade Média tanto nos concílios ecumênicos como nos concílios regionais de quase todas as nações. E as leis eclesiásticas não ficaram letra morta. Não obstante as hostilidades do meio, os centros de difusão cultural foram-se multiplicando rapidamente. Ao lado de cada mosteiro, de cada abadia, de cada paróquia, de cada sede episcopal surgia uma escola. Todo sacerdote que tivesse cura de almas era obrigado a ministrar por si ou por um clérigo idôneo a instrução ao povo. Quando em princípios do século XII (entre 1104 e 1112) GUIBERTO DE NOGENT escrevia o seu *Gesta Dei per Francos* já podia afirmar que "a gramática florescia por toda a parte e era tão grande o número de escolas que a punham ao alcance até dos mais pobres" (225). E o número foi crescendo, sobretudo depois da invenção da imprensa (meados do século XV) que permitiu a multiplicação facil do livro. Na só diocese de Praga, lá por volta do ano 1400, havia 460 escolas. Nas regiões renanas, pequenos núcleos de população com 500 ou 600 almas, possuiam também a sua. Em certas zonas da Saxônia, "já no século XVI, assim como não havia aldeia sem igreja, assim também não havia sem escola" (226). A França não ficava inferior à Alemanha. Na diocese de Besançon, no século XVII, havia escolas em cada uma das suas 800

---

(222) Já o dissera tambem MONTESQUIEU: "Chose admirable! La religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore bonheur dans celle-ci". *Esprit des lois*, l. 24, c. 3.

(223) "Nisus sum cum Agapito papa urbis Romae, ut sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur instutum... collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae". *De Institutione Divinarum Litterarum*, p. L,70, 1105.

(224) "Magistri et doctores constituantur, qui studia litterarum liberaliumque artium, ac sancta habentes dogmata, assidue doceant". Conc. Rom. Canon 34.

(225) "Cum enim passim videamus fervere grammaticam et quibusque vilissimis prae numerositate scholarum hanc patere noverimus disciplinam". *Gesta Dei per Francos*, P. L., 156, 681.

(226) "Schon im 14 Ih., wie kein Dorf ohne Kirche, so auch keines ohne Schule". K. TH. BECKER, *Die Volksschule der Siebenbuerger Sachsen*, 1894, p. 6.

paróquias. No Departamento do *Aube* sobre 446 comunas 417 eram dotadas de escolas. Nos fins do século XVI, depois das devastações das guerras de religião, o bispo de Évreux, CLAUDIO DE SAINETES, nos seus estatutos de 1576 dizia: "Devemos admirar o zelo de nossos pais pela instrução em nossa diocese. *Fôra difícil encontrar uma paróquia um pouco populosa que não tivesse sua casa ou fundação para escolas*". Em 1535 escrevia o embaixador de Veneza, MARINO GIUSTINIANO: "Toda a gente, por mais pobre, aprende a ler e a escrever" (227). LOUANDRE calcula em 60.000 as escolas existentes na antiga França (228).

Destarte com um esforço e uma dedicação incansaveis, a Igreja chegara na aurora dos tempos modernos a dotar a Europa de um sistema popular de instrução capaz de subministrar às multidões uma cultura elementar, substratum indispensavel para o desenvolvimento de estudos superiores, de que diretamente beneficia a ciência. E estes estudos superiores, bem cedo, sob a égide da Igreja, começaram a organizar-se e progredir com entusiasmo e rapidez. A queda do regime feudal marca para as escolas capitulares e episcopais, situadas nos núcleos urbanos que nasciam e se avolumavam, um surto de incoercivel vitalidade. Os grandes mestres erigiam as suas cátedras nos novos centros e para eles de todos os pontos afluia, numerosa e ardente, a juventude ávida de aprender e discutir. Em fins do século XII e princípios do século XIII organiza-se em París uma grande corporação de mestres e estudantes: *Universitas magistrorum et scholarium Parisiis commorantium*. Com o tempo (1261) o nome, da significação originária de corporação ou confraria de pessoas, passou a designar, como o significado moderno, a instituição organizada de todos os estudos superiores. Estava fundada a primeira Universidade. A Universidade, pátria da ciência, é assim

(227) Cfr. L. PRUNEL, *Le renaissance catholique en France au XVII siècle*, 1921, p. 222-223.

(228) Nem se perderam com o tempo, estas tradições gloriosas. Atualmente, nos territórios de missões, mantem a Igreja cerca de 40.000 escolas. Nos Estados Unidos, as escolas paroquiais distribuem instrução a mais de 2 milhões de crianças.

Deante destes fatos que impressão dolorosa e triste causa-nos a leitura das linhas seguintes em uma destas obras destinadas a popularizar os "conflitos entre a religião e a ciência": na Idade Média "fora dos mosteiros nada se fazia para difundir a instrução; em geral, a Igreja opunha-se a que fôsse ela ministrada aos leigos; era máxima recebida que a ignorância é a mãe da piedade". J. W. DRAPER, *Les conflits de la science et la religion*[7], Paris, 1882, p. 193.

"uma invenção cristã e ocidental" (229). A grande transformação do século XII, que assinala na história da cultura uma época decisiva, foi realizada pela Igreja e sob a alta direção da Santa Sé passou a viver a *Alma Mater* da civilização moderna (230).

París foi uma iniciativa gloriosa e o seu êxito, um incentivo a emulações. Os focos de alta cultura intelectual multiplicaram-se com rapidez em toda a cristandade. Os Papas foram a alma do grande movimento. Cartas de fundação, outorga de numerosos privilégios, prestação de auxílios materiais, instituição de colégios e bolsas para alunos pobres, outras tantas formas práticas por que a S. Sé favoreceu por toda a parte o nascimento e a vida das universidades. Nos princípios do século XVI, antes da Reforma protestante, já haviam sido instituidas na Europa cerca de 88 universidades. A maior parte destas grandes cidadelas da ciência — Cambridge, Montpelier, Roma, Colônia, Budapest, Pavia, Praga, Viena, Coimbra, Leipzig, Tubinga, Alcalá, Copenhague etc., etc. — trazem no seu diploma de nascimento a assinatura de um papa. No espaço de 50 anos — segunda metade do século XV — só na Alemanha fundam-se mais nove universidades: Greisfswald (1450), Basiléa e Friburgo (1460), Ingolstadt (1472), Treves (1473), Tubinga e Mogúcia (1477), Wittemberga (1502), Francoforte sobre o Oder (1506). Com a única exceção de Wittemberga, dos Papas derivam os títulos de fundação de todas as demais. "Em nenhum outro tempo da história da Alemanha tiveram as universidades um desenvolvimento comparavel ao desta época; em nenhuma outra, foram objeto de mais entusiasmo e de mais generosos e desinteressados esforços." (231). Entusiasmo e esforço de que, acima de tudo, davam exemplo os papas e os bispos. No dizer de um contemporâneo WIMPHELING, cognominado o "preceptor da Alemanha", as universidades eram "as filhas privilegiadas e prediletas da Igreja" (232). Para ver o alto conceito em que era tida a ciência e as suas finalidades superiores, basta ler os documentos contemporâneos. Na bula de fundação da Universidade de Basileia assim escrevia o papa PIO II:

(229) Frisa-o, a propósito da Espanha, o mais recente historiador das Universidades: "l'université fut une invention chrétienne et occidentale; les Arabes y furent complètement étrangers". STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des Universités*, Paris, 1933, t. I, p. 139.

(230) "La direction suprême [de l'Université] devient une charge du Saint-Siège, l'organe de l'Église universelle par excellence et il ne manqua ni à cette charge ni à cette responsabilité", STEPHEN D'IRSAY, *Op. cit.*, p. 65.

(231) J. JANSEN, *Geschichte des deutschen Volkes*[14], tr. franc. t. I, p. 69.

(232) *De arte impressoria*, p. 19.

"Entre as alegrias mais puras concedidas nesta vida fragil ao homem mortal deve contar-se o estudo assíduo que nos permite possuir a pérola da ciência, que nos indica o caminho de uma vida boa e feliz e, pela sua excelência, torna o homem instruido de muito superior ao ignorante. O estudo estabelece ainda uma semelhança entre Deus e o homem e faz-nos conhecer claramente os mistérios do mundo; é um auxílio para o ignorante e aos nascidos em condição inferior eleva à mais alta situação. Por isto a Sé Apostólica tem estimulado continuamente as ciências, preparando-lhes asilos aos quais, a seu tempo, concedeu recursos proveitosos a fim de que os homens sejam facilmente atraidos à investigação da ciência, bem tão precioso para a humanidade, e, depois de o alcançarem, possam comunicá-lo aos outros. É, por isto, ardente desejo nosso que em Basiléia se abra uma destas fontes de ciência sempre jorrante". Pouco antes, o mesmo Papa escrevera ao duque LUÍS DE BAVIERA: "A Sé Apostólica deseja que se dê à ciência a maior difusão possivel: só ela, enquanto os outros tesouros diminuem, quando repartidos, cresce e aumenta na medida que avulta o número dos que dela participam" (233). Dez anos depois, Basiléia já contava 1200 alunos.

Concluamos. "As universidades da Idade Média pertencem às gerações mais grandiosas do espírito cristão, que aí se manifesta com realce em toda a frescura e vigor de sua juventude. Elas foram o órgão da alta cultura científica, a alavanca mais poderosa de seu desenvolvimento ulterior, o centro a que se articulava a vida intelectual da nação" (234). Foi a Igreja que as iniciou, que lhes multiplicou o número, que lhes facilitou, por mil formas, a vida, o desenvolvimento, a atividade fecunda. E' este hoje ponto de história incontestavel (235). Se a criação das universidades desempenhou na marcha da ciência um papel

(233) W. VISCHER, *Geschichte der Universitaet Basel von der Gründung* 1460 *bis zur Reformation* 1529, *Basel*, 1860, p. 26-27.

(234) JANSEN, *Op. cit.*, p. 72.

(235) Afirmam-no todos os pesquisadores especializados no assunto. H. DENIFLE, num livro que marcou época na história das Universidades, conclui: "No que concerne à fundação das universidades é ela merecimento dos papas e dos príncipes, do clero e dos leigos. Que aos papas, porém, caiba a parte capital é o que concederá todo leitor que percorreu a minha exposição apoiada só em documentos e vê a história com olhos desapaixonados". *Die Universitaeten des Mittealters bis* 1400, Berlin 1885, p. 792. G. KAUFMANN, não obstante a sua mal dissimulada antipatia pela Igreja, é obrigado a concedê-lo: "Numerosos papas mostraram nestes séculos ardente interesse pelo cultivo das ciências; os mais dentre eles foram mesmo seus pioneiros". *Die Geschichte der deustchen Universitaeten*, 1896, II, 403. PAULSEN sublinha tambem a colaboração do episcopado: "Por toda a parte, mostraram-se os bispos zelosos promotores das

protagonista de importância que dificilmente se poderia exagerar, à igreja, só por esse título, cabe no progresso da cultura ocidental uma influência incomparavel.

* * *

Por mais viva e eficiente que se nos antolhe a ação histórica do cristianismo na gênese e no progresso da ciência moderna, muito mais profunda e interessante é, na realidade, a sua *influência doutrinária*. À averiguação do fato, sucede a questão de direito; à conexão contingente dos acontecimentos, a relação necessária das idéias.

Ao examinar a evolução da ciência cumpre distinguir o conhecimento científico propriamente dito e o sistema geral do mundo que ele supõe e interpreta. Situada num plano mais elevado esta concepção do universo justifica, harmoniza e estimula o trabalho de investigação. Acima das normas técnicas que orientam imediatamente a atividade dos laboratórios há, conciente ou inconcientemente pressuposto, um panorama cósmico sem o qual a ciência não seria racional nem coerente. O cristianismo não nos trouxe um formulário prático de metodologia científica, mas transfigurou radicalmente a nossa concepção da natureza, tornando possivel a ciência moderna.

Num mundo visto com olhos pagãos a cultura ocidental não teria respirado a atmosfera indispensavel ao seu desenvolvimento. Ainda os príncipes da inteligência antiga não conseguiram dar-nos do mundo uma noção geral compativel com os postulados do pensamento científico. Para PLATÃO o mundo submetido à observação dos sentidos não podia constituir objeto de conhecimento certo. A realidade verdadeira, estável, era privilégio das Formas inteligiveis (= Idéias), existentes fora do campo da experiência, num lugar dos inteligiveis, τόπος νοητός de determinação difícil e só acessivel à inteligência dialética. O que atinge o nosso conhecimento sensivel é precário, fugaz, sombra de realidade mais do que realidade genuina. Na visão platônica do mundo não há lugar para uma ciência experimental. O

Universidades". *Geschichte des gelehrten Unterrichts* auf den deutschen Schulen und Universitaeten[3], Leipzig, 1919, t. I. p. 30.

Sobre as universidades o leitor poderá encontrar outras informações no nosso trabalho a *Igreja, a Reforma e a Civilização*[4], Rio, 1934 pp. 388-394. Para estudos mais profundos e pormenorizados consultar as obras de DENIFLE, PAULSEN, HASKINS, STEPHEN D'IRSAY, citadas na bibliografia do fim deste capítulo.

domínio da experiência não é suscetivel de ciência, o domínio da ciência está fora da experiência (236). ARISTÓTELES é mais positivo. A sua concepção hilemórfica das naturezas, imergindo a forma na matéria, para constituir uma só realidade, corrige um dos erros essenciais do platonismo. Mas o mundo aristotélico não foi ainda de todo purificado para os olhos da inteligência. Subsiste ainda a noção do *acaso*, que nele introduz um elemento irracional e portanto imprevisivel (237). Subsiste ainda a noção de uma matéria incriada, como força cega a limitar a inteligibilidade total do universo. Em quase todas as outras escolas — entre os estóicos de modo particular — a idéia de Destino, — *Fatum* —, Μοῖρα — como princípio de determinação superior ao mundo da vontade divina e das vontades humanas, introduz ainda no dinamismo cósmico um princípio rebelde à universalidade de uma ordem racional (238). Alem destes erros filosóficos, a religião do vulgo povoava a natureza de uma multidão sem conta de grandes e pequenos deuses a inserirem no jogo dos fenômenos a ação arbitrária e indisciplinada de seus caprichos e paixões. Não é este certamente um mundo que se possa apresentar à inteligência como objeto de explicação científica.

O cristianismo transformou a visão das cousas. O dogma da criação e da Providência restituiu ao universo a solidez de sua realidade e a transparência da sua racionalidade. Porque o mundo é criado e livremente criado (*factum*) a sua existência é contingente, é um fato, é livre a escolha das essências possiveis que serão efetivamente realizadas e livre ainda é a determinação dos indivíduos que hão de existir. Esta verdade dogmática justifica a atitude inicial da ciência que proclama a necessidade imprescindivel da experiência para atingir a existência do mundo, dos

(236) "Une physique expérimentale, même mathématisée, ne nous élève pas; elle nous laisse enfoncés dans un domaine où l'altérité et le changement ne sont pas réduits, mais exprimés seulement dans un langage qui en dissimule les incertitudes et les confusions". L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935, p. 81.

(237) Resumindo a noção do acaso, familiar aos antigos, escreve S. AGOSTINHO: "qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabile ordine precedunt". *De civitate Dei*, V, I, P. L., 41, 141.

(238) "Qui ea dicunt... fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cujustam ordinis necessitate contingunt". S. AGOSTINHO, *De Civ. Dei*, V, I; P. L., 41, 141. Entre os postulados do pensamento empírico KANT inclui, na *Crítica da razão pura*, a exclusão do acaso e do fado: "E' uma lei *a priori* da natureza que nada acontece por um acaso cego (in mundo non datur casus)... tambem na natureza não há necessidade cega, mas somente necessidade condicionada e portanto inteligivel (non datur fatum...)".

singulares concertos e das leis, que entre outras possiveis, de fato regem as atividades naturais. Porque a Criação é obra de uma Inteligência infinita que tudo dispõe *in mensura et numero et pondere* (*Sap.* XI, 21) a razão investigadora do sábio encontra-se na realidade em face de um Cosmos ou de um Todo harmonioso, ordenado e inteligivel. O mundo é uma obra d'arte. Os grandes princípios de unidade (239) e simplicidade (240) da natureza, que constituem os postulados indispensaveis da investigação científica, são um corolário espontâneo da concepção cristã do universo. Eliminam-se assim todos os elementos turvos e irremediavelmente irracionais na visão antiga do mundo. Achamo-nos na presença de um Todo, feito e ordenado, inteiramente permeavel à razão. À ciência o cristianismo oferece um mundo inteligivel.

No teatro deste mundo o homem desempenha um papel protagonista superior, pela singularidade de seus destinos. Não é apenas mais uma roda, ainda que a primeira em importância, no complicado mecanismo da natureza. O homem é o rei da criação; todos os demais seres estão a seu serviço, como meios postos à sua disposição para a conquista de destinos que o elevam acima de toda a ordem cósmica. Filho de Deus, destinado à união e ao amor de Deus, todo o reino infra-humano dos objetos fica-lhe

(239) "Toute généralisation suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et à la simplicité de la nature. Si les diverses parties de l'univers n'étaient pas comme les organes d'un même corps, elles s'ignoraient mutuellement, et nous, en particulier, nous n'en connaîtrions qu'une seule. Nous n'avons donc pas à nous demander si la nature est une, mais comment elle est une". H. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1912, p. 172. E. MEYERSON, um dos mestres da filosofia científica contemporânea: "Le succès de nos prévisions scientifiques suppose qu'il y a dans le réel quelque chose au moins qui correspond à nos notions de genre, de cohérence de proprietés dans le genre et d'essence". *Du cheminement de la pensée*, Paris, Alcan, 1931, I, p. 139. E pouco antes, citando PLANCK, "observa como é digno de nota "que foi a convicção firme da conexidade íntima entre as leis da natureza e o reino de uma inteligência suprema que constituiu o ponto de partida da descoberta" do princípio de menor ação, tanto em Leibniz como em Maupertius e seus sucessores". *Op. cit.* I, p. 52.

"Sem a crença na harmonia interna do nosso mundo não é possível haver ciência". A. EINSTEIN, L. INFELD, *L'Évolution des idées en Physique*, Paris, Flammarion, 1938, p. 288.

(240) "Ceux qui ne croient pas que les lois naturelles doivent être simples, sont encore obligés souvent de faire comme s'ils le croyaient. Ils ne pourraient se soustraire entièrement à cette necessité sans rendre impossible toute généralisation et par conséquent toute science". H. POINCARÉ, *Op. cit.* p. 173. Cfr. O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*[2], Braunschweig, 1907, t. III § 123, Die idealen Principien als Lebensnerv des Wissenschaft, pp. 945-967.

infinitamente abaixo. A conciência desta superioridade libertou-o do medo da natureza e deu-lhe, em face das cousas, a segurança tranquila de um senhor que explora domínios seus. "A ciência moderna, com seus caracteres de relatividade, de atividade conquistadora, de potência dominadora da natureza, de exaltação civilizadora e de libertação humana — caracteres que se opõem à concepção antiga de uma contemplação inoperante e de uma humanidade imersa no nivel das cousas — pôde nascer, graças à superioridade do homem e de seu destino transcendente à natureza" (241). Tanto pela sua idéia do universo como pela sua concepção do homem, o cristianismo infundiu no dinamismo interno da ciência a sua energia motriz, geradora de progressos indefinidos.

Nem se nos diga que o surto da ciência moderna não coincide cronologicamente com a aurora da pregação evangélica. Pouco importa outrossim que esta ou aquela verdade científica tivesse encontrado na resistência de alguns teólogos cristãos a barreira de oposições tenazes. O cristianismo agiu como um fermento que aos poucos penetra e transforma silenciosamente toda a massa. O tesouro de suas verdades vivido desde os primeiros dias em toda a sua intensidade religiosa, só a pouco e pouco, através da longa elaboração medieval, fez entrar, no domínio da atividade científica, as ressonâncias profundas de suas consequências. Todas as contingências históricas, com a variedade de suas peripécias e episódios, não destroem a relação interna e necessária das idéias, mostram apenas que o tempo é um colaborador indispensavel na evolução das doutrinas e realçam, com vivo relevo, que o cristianismo, feito à medida da humanidade, precisa de toda a sua história para realizar as riquezas de suas possibilidades inexhauriveis. O reino dos céus é semelhante ao pequenino grão de mostarda.

Mas a benemerência real é incontestavel. Reconhecem-no quantos, na análise do movimento civilizador, costumam descer à profundidade fecunda das grandes idéias diretrizes. WHITEHEAD, um dos príncipes da ciência inglesa de nossos dias, escreve desassombradamente: "A Idade Média foi um exercício secular (training) da inteligência no sentido da ordem... foi uma época de pensamento ordenado... tinha fé na razão... Com o longo exercício da *lógica* e da *teologia escolástica* implantou-se no espírito europeu o hábito de pensar exatamente... A contribuição mais importante, porém, da Idade Média para a ciência moderna reside na concepção medieval da *sabedoria de Deus Criador*...

(241) M. BLONDEL, Le problème de la philosophie catholique, Paris, Bloud, 1932, p. 147.

A fé na possibilidade da ciência é um produto inconciente da teologia da Idade Média" (242). Ao mesmo tempo MAX SCHELER na Alemanha punha em relevo a mesma verdade: "A idéia judeu-cristã de um só *Deus Criador* e seu triunfo sobre a religião e a metafísica da antiguidade foi, sem nenhuma dúvida, a *condição primordial* do surto magnífico das ciências da natureza no Ocidente. Este desencantamento da natureza e, portanto, a preparação para as pesquisas realmente objetivas e científicas foi um acontecimento de alcance sem par na história da ciência no Ocidente. A idéia de um Deus que é ao mesmo tempo, Espírito, Vontade, Atividade e Criador — idéia que não entreviram o gênio grego e o gênio romano, PLATÃO ou ARISTÓTELES, — envolveu de claridade incomparavel o trabalho da investigação científica e da conquista do mundo infra-humano e conseguiu que no Ocidente a natureza fosse desencantada, exorcisada, distanciada e racionalizada em grau desconhecido aos povos do Oriente e da antiguidade" (243).

* * *

Ao lado da ciência importa não esquecer o sábio. Não merece bem da cultura só quem contribui para a realização das condições objetivas da investigação científica. Conquista novos títulos à nossa gratidão quem suscita, estimula e alimenta no homem as qualidades subjetivas indispensaveis à honestidade do trabalho intelectual. Há na vida e atividade do sábio um aspecto moral que, por menos lembrado, não é menos importante. Da região inferior dos instintos e das paixões afloram continuamente tendências que, indisciplinadas, podem comprometer irremediavelmente os frutos sinceros das suas pesquisas. A vaidade, a preguiça, a precipitação, os preconceitos, as mil influências sutís do meio exterior e dos estados internos da alma multiplicam-lhe as tentações de desvios fatais. Desde PLATÃO insistem os grandes mestres na necessidade de uma catártica espiritual como condição de genuina liberdade do pensamento em face do objeto. Ao homem de ciência não basta a perfeição da técnica de laboratório,

(242) A. WHITEHEAD, *Science and the modern World*, Cambridge Univ. Press. 1926, p. 10-18.

(243) M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 74. Mais concisamente já o havia assinalado o insuspeito DU BOIS-REYMONDS: "Por mais paradoxal que pareça, a ciência moderna da natureza deve a sua origem ao cristianismo" Cit. por L. BOPP, *Die erzieherische Eigenwerte der katholischen Kircke*, Paderborn, 1927, p. 570.

é-lhe ainda mister integridade de caráter, domínio de si e sobretudo amor incondicionado da verdade. E' aquí que o cristianismo lhe vem prestar à conciência a solidez de um apoio insubstituivel. A sua visão da vida alimenta-lhe na alma, com um otimismo vigoroso, a fonte de uma dedicação contínua e de um entusiasmo sem arrefecimento. As doutrinas esterilizantes do ceticismo total, do fenomenismo puro ou do determinismo absoluto, hostís ao sentimento religioso, são, no dizer de um grande astrônomo contemporâneo, "atitudes em que o verdadeiro sábio não persevera. Quanto maiores serão para ele as atrativas da pesquisa se crê que uma inteligência livre e soberana anima o mundo e que, da nebulosa ao átomo, todo objeto acessivel pode revelar-nos alguns lineamentos de uma ordem eterna!" (244).

Mais ainda que a força propulsora de uma curiosidade santa, mãe da indagação incansavel, incute o cristianismo na alma do sábio um amor e um respeito incondicionado da verdade. Aos professores de sua Universidade de Dublin — cientistas ou teólogos, dizia NEWMAN, reitor: "O que eu desejaria inculcar a cada um de vós, qualquer que seja a orientação particular de suas pesquisas... é uma fé grande e firme na soberania da verdade" (245). E uma confiança inabalavel na realeza da verdade, no seu carater *sagrado* e intangivel é a própria alma da ciência (246). Desta herança cristã vive ela ainda hoje e se estes sentimentos viessem a entibiar na generalidade dos que a cultivam, sobre a nossa civilização começaria a pairar a ameaça de uma catástrofe de propor-

(244) PIERRE PUISEUX, Em *Le Sentiment religieux et la Science*, Paris, Spes, 1928, p. 134. Il y aurait un beau chapitre à écrire sur les vertus que accompagnent, suivent ou constituent même le véritable esprit scientifique. Foi en la vérité, estime de la pensée sincère et scrupuleuse, patience dans la recherche prudente et modeste, humilité en face de l'ampleur des problèmes et du caractère partiel des découvertes, inspiration profondément humaine pour le bien des corps et des âmes, sentiment de la communion universelle, sens religieux d'admiration et d'adoration, voilà ce qu'ont ressenti de grands savants, mais ce que dans l'encombrement et l'émiettement des sciences et des consciences contemporaines l'on oublie le plus de faire apercevoir". M. BLONDEL, *La pensée*, Paris, Alcan, 1934, t. II, p. 151. A ler todo este n. III, pp. 140-153.

(245) NEWMAN, *Idea of a University*, London, 1923, p. 478.

(246) "C'est parce qu'à une certaine époque, le monde a su que Dieu est la vérité subsistante, et parce qu'il a aimé par-dessus tout quelqu'un qui a dit: la vérité vous délivrera, et: je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité et: je suis la vérité, c'est pour cela que malgré tout s'est ou s'était developpé au sein de notre culture un respect religieux de la vérité, et que toute vérité, même la plus obscure ou la plus contrariante, ou la plus dangereuse, est devenue sacrée en tant même que vérité". J. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, Paris, 1933, p. 86.

ções inauditas. "No dia em que viesse a faltar esta força de conservação, este fundo religioso e moral, assistiríamos ao declínio progressivo de toda cultura científica, ao descaso de sua consciência rigorosa, ao arrefecimento de sua generosa aspiração para a verdade, ao embotamento no senso de suas responsabilidades; ao mesmo tempo a técnica requintada de nosso trabalho científico ficaria entregue às mais perniciosas influências dos interesses temporais e dos instintos" (247).

À orla deste precipício tentou arrastar-nos o cientismo. Sua primeira origem está precisamente nesta subversão de valores de cuja jerarquia essencial o cristianismo é o guarda mais fiel e vigilante. A ciência, de bem particular foi erigida em bem soberano; o seu conhecimento em conhecimento total, detentor da chave de todos os enigmas, orientador definitivo de todas as atividades individuais e culturais. O seu imperialismo conquistador pretendeu invadir e anexar todos os territórios da filosofia, da moral e da religião. Nos fervores de sua exaltação mística proclamava BERTHELOT: "para a ciência o mundo já não tem mistérios". E RENAN, em *L'Avenir de la Science* multiplicava em todas as claves as variações sobre o *leit - motiv* fundamental: "A ciência é uma religião; dora em diante só a Ciência poderá redigir Credos; só a Ciência poderá oferecer ao homem a solução dos enigmas eternos aos quais a natureza humana exige imperiosamente uma resposta" (248).

O mal que assim se fez à Ciência e à Civilização foi imenso. Pela natureza do seu objeto e pelo alcance de seus métodos tem a ciência positiva um campo de ação rigorosamente definido. O mundo dos fenômenos: eis o seu objeto. A observação e a experiência: eis os processos de atingí-lo. Com estes instrumentos só lhe é possivel determinar as relações de coexistência ou de sucessão dos fatos. As suas leis, com as fórmulas matemáticas que as exprimem, só nos dizem o que é: o que deve ser subtrai-se à sua alçada. A sua linguagem não pode empregar senão o indicativo imposto pelas realidades observadas; o imperativo é-lhe de

(247) Fr. W. FOERSTER, *Autorité et Liberté*, Lausanne, 1920, p. 114.

(248) Em outro lugar da mesma obra: "Pour moi je ne connais qu'un seul résultat de la science: c'est de résoudre l'enigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l' expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime, qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnent tout fait et qu'il ne peut plus accepter". *L'Avenir de la Science*, — Paris, Calmann-Lévy, 1925 p. 23. "Organiser scientifiquement l'humanité, tel est donc le dernier mot de la science moderne". p. 37 "La science seule peut fournir à l'homme des vérités vitales". p. 38.

todo desconhecido e inacessivel. Quem, por necessidade de natureza não pode ultrapassar as fronteiras da realidade empírica, está, por natureza, impossibilitado de se pronunciar sobre uma tábua de valores. "O mundo da ciência, austero e frio, onde reina o número, é apenas uma parte de um conjunto mais vasto, onde interveem valores de outra ordem, que compreendem o homem integral com seus aspectos afetivos e morais" (249). Assumir em nome da ciência o compromisso de oferecer ao homem a solução de todos os enigmas, de dar-lhe uma moral e uma religião, e ao mundo uma organização nova era aventurar-se na imprudência de contrair uma dívida insoluvel. A falta ao empenho impossivel provocou o escândalo da "bancarrota da ciência". Foi escândalo, porém, que só impressionou os fracos. "Faliu [a ciência] na sua presunção, não nas suas legítimas aspirações. Faliram as ciências exatas se com Descartes pretendem encerrar toda a realidade nos seus quadros; faliram as ciências experimentais se na alheta de Comte querem impor os seus métodos a toda forma de conhecimento. Mas o que elas nos dão, *nos limites de sua capacidade é conquista segura, indestrutivel: dão-nos a verdade e a realidade, não, porém, toda a verdade nem a realidade toda*" (250).

Se bem depressa afastou a ciência as ameaças de descrédito em que a ia envolvendo a aventura temerária do cientismo, não conseguiu a civilização com igual facilidade imunizar-se da intoxicação fatal com que se lhe ia minando o organismo. A ciência põe-nos nas mãos elementos preciosos de progresso, mas não nós oferece uma norma que oriente a maneira de utilizá-los. Cientificamente vale tanto o laboratório químico que manipula lenitivos ao sofrimento humano como o que prepara gases asfixiantes para martirizar populações indefesas. A ciência é bela, é esplêndida, mas é também neutra e pode ser desumana sem deixar de ser ciência. Arma-nos com uma técnica formidanda mas não nos infunde um dinamismo moral. À filosofia e à religião está

(249) E. PICARD, secretário perpétuo da Academia de Ciências em *Le Sentiment religieux et la Science*, Paris 1928, p. 130. De seu lado escreve A. HARNACK, reitor outrora da Universidade de Berlim: "A religião, sobretudo, o amor de Deus e do próximo, eis o que dá um sentido à vida; a ciência é incapaz disto. Seja-me permitido falar em nome de minha própria experiência, experiência de quem há 30 anos se ocupa de ciência. E' belo consagrar-se à ciência, e ai! daquele que a deprecia ou se endurece na ciência. Mas quanto aos problemas da origem da vida e do seu fim, ela não os resolve hoje como os não resolvia há dois ou três mil anos". *Das Wesen des Christentums*, Hinrich, 1906, p. 186.

(250) L. STEFANINI, Idealismo cristiano, Padova, p. 115-116.

reservado o reino dos *valores* e dos *fins* que julgam os meios subministrados pelo conhecimento e pelo domínio das energias da natureza. A mentalidade vulgarizada pelo cientismo a agitar nos horizontes do futuro o fantasma de uma transformação paradisíaca da vida e de uma reorganização messiânica da sociedade pela ciência positiva teve, como efeito natural, afastar os povos das fontes da verdadeira cultura. Na medida em que se alastra a propaganda de uma civilização de técnicas artificiais, vão-se eclipsando nas conciências as grandes idéias que alimentam a vitalidade espiritual das nações. Os povos a pouco e pouco perdem contacto vital e profundo com Deus e a natureza, com a família e o homem. No limite desta dissolução progressiva dos valores essenciais à vida pessoal e à vida social, o homem encontrar-se-á em face de uma civilização apetrechada de toda a eficiência técnica de meios mas entregue à violência das paixões e ao capricho dos instintos indisciplinados pela ausência de uma finalidade superior. Cada ídolo que conseguir apoderar-se dos postos de comando da grandiosa máquina social, imporá aos seus adoradores escravizados a violência de um culto que avilta.

O comunismo dá-nos em nossos dias uma pálida imagem do que seria uma sociedade organizada com os recursos da ciência sem os fundamentos insubstituiveis da religião e da moral. As injustiças revoltantes e os sofrimentos inenarraveis que sulcam estes vinte anos de sua existência iluminam com a claridade sinistra de visões dantescas a verdade histórica enunciada por DAWSON: "Uma sociedade que perdeu sua religião é, cedo ou tarde, uma sociedade que perdeu sua cultura" (251).

* * *

Nas relações, porém, da ciência com a vida do sábio há outro aspecto, ainda mais interessante. E' o da inserção da atividade científica na unidade misteriosa de sua vida interior. A pessoa,

(251) DAWSON, *Progrès et religion*. Paris, 1935, p. 227. Pouco antes: "Não cremos seja possivel exagerar os perigos que pesarão fatalmente sobre nossas cabeças no dia em que a vida social for definitivamente cortada de seu impulso religioso... Começamos apenas a compreender quanto a vitalidade de uma sociedade se acha íntima e profundamente ligada à sua religião. E' o impulso religioso que dá a força de coesão necessária para unificar uma sociedade ou uma cultura. Não são as grandes civilizações que produzem as grandes religiões como uma espécie de sub-produto cultural. Na realidade, e em todo o rigor do termo, são as grandes religiões que constituem os fundamentos sobre os quais se elevam as grandes civilizações".

já o dissemos mais de uma vez, é essencialmente um surto para o Infinito. Tudo o que não contribue para este movimento ascensional da alma representa na sua história uma perda irreparavel. Cedo ou tarde, uma impressão de vazio imenso e de tédio inconsolavel amargura toda a existência que se dissipou na caducidade de fragmentos sem coesão interna. O trabalho científico desarticulado da vida espiritual não se furta ao império desta lei inexoravel. A ciência que não se insere no grande Amor da vida não é digna do homem; limitada ao simples registro material de coexistências e sucessões não desce à vida profunda do espírito. Perguntai aos sábios que se debruçaram sobre a natureza com uma alma vazia de Deus, qual a impressão que lhes deixou a vida. A. V. HUMBOLDT escreverá nas suas *Memórias*: "A vida é o maior absurdo. Quem trabalhou e estudou durante 80 anos deve enfim confessar que trabalhou em vão e estudou para o nada. Soubéramos ao menos por que estamos neste mundo! Mas tudo será sempre um enigma para o pensador; a maior felicidade fôra ter nascido idiota". BERTHELOT dir-vos-á: "Minha vida cheia de dúvidas e irreparaveis eventualidades deixou-me uma impressão de tristeza e inquietude que me acompanham em todas as condições de minha existência... À medida que se me desenvolvia a conciência pessoal, cresciam as minhas incertezas. Eis porque procurei sempre um refúgio na ação: para lutar contra as minhas desesperanças". O Cristianismo acende outras claridades no horizonte das nossas aspirações. Os que, à sua luz, se dedicam ao estudo da natureza não terminam entre tristezas e desesperos amaldiçoando a existência e apelando para a idiotia como suprema felicidade. O esforço do investigador cristão enquadra-se na harmonia de uma vida que tende toda para a sua plenitude interior. E esta integração para o sábio é uma fonte de paz imperturbavel; para a ciência, um penhor de dedicação sem esmorecimentos.

A ciência apresenta, de fato, dois aspectos: um teórico, outro prático. Manifesta a verdade e dirige a ação. Olhando desinteressadamente para as cousas, revela-nos as harmonias do Universo; inclinando-se para as exigências da vida, orienta as técnicas do progresso. Qualquer destas finalidades ensancha ao homem a possibilidade de colaborar com Deus na realização dos planos de sua Providência.

Multiplicar os espíritos, desenvolvê-los, uní-los, dispô-los para uma vida de amor eterno — eis o sentido do movimento geral da natureza. A razão de ser e a natureza da criação inferior vem-lhe toda desta subordinação ancilar à expansão das excelências do mundo espiritual. Nas suas aplicações práticas, a ciência já é uma espiritualização da matéria e uma libertação do espírito. A técnica impregna de inteligência o mundo inconciente das cousas. Cada obra de arte que a mão do homem plasma é uma idéia que se encarna na matéria. As energias cósmicas disciplinadas, intelectualizadas, põem-se docilmente a serviço das suas finalidades superiores. Quem poderia dizer quanto contribuiu para a difusão da cultura a invenção da imprensa? Quem poderá dizer quanto há de estreitar a solidariedade da comunhão humana a multiplicidade e a rapidez dos nossos transportes? O universo é assim promovido ao plano do espírito; uma como que nova perfeição ontológica reveste a natureza das cousas. Mais. A técnica é uma impregnação do mundo material pelo espírito, mas é também uma libertação do espírito pela conquista e submissão da matéria. Toda a civilização, por mais rudimentar, exige alguns meios externos de domínio da natureza. Na medida em que as técnicas se desenvolvem e aperfeiçoam cresce a liberdade do homem e, com ela, a possibilidade de aplicar-se às ciências, às artes, à filosofia, à cultura interior da alma. A diminuição progressiva das horas semanais de trabalho profissional e o aproveitamento organizado e proveitoso das horas acrescidas de lazer já nos permitem saudar com júbilo, entre as perspectivas do futuro, uma ascensão da humanidade a um estádio superior de cultura. A natureza domesticada pelo espírito abre à vida espiritual a esperança de novas promoções. E o sábio que externamente se consome na atividade dos laboratórios, no interior da sua alma experimenta a consolação profunda de colaborar na obra divina.

Mas a finalidade principal da ciência é de ordem contemplativa. Melhorar as condições materiais da vida é util; revelar-nos, na ordem do universo, um aspecto da verdade, é belo. E a pureza deste olhar desinteressado vale mais que a fecundidade prática de suas aplicações. A criação é o reflexo de um pensamento divino. Pensar o mundo, dizia KEPLER, é repensar os pensamentos de Deus. Cada ser é portador de uma revelação original; encarna uma forma divina que só ele exprime. Não existe em si, na sua essência temporal e fugaz, senão porque reproduz a semelhança de uma idéia eterna. As cousas são filhas do Espírito; revelar, a seu modo, o Espírito é a sua razão de ser essencial, a sua missão imprescritivel.

E o homem? Já lhe conhecemos o dinamismo espiritual. Com S. THOMÁS vemos na intelecção a sua bemaventurança suprema, não na intelecção parcial, fragmentária, imperfeita com todas as deficiências da razão discursiva, mas na intelecção que se extasia, satisfeita, na visão, face a face, do Primeiro Inteligivel que

é a plenitude Infinita do Ser. Ora, a felicidade do têrmo é preparada pelo esforço do caminho. O homem não recebe, como o Anjo, o tesouro de idéias infusas que lhe revelam, em panorama definitivo, a variedade das existências. Imerso no mundo das cousas materiais, delas deve partir para a longa viagem. O viático, indispensavel às suas ascensões longas e penosas, é o mundo das formas sensiveis quem lh'o deve subministrar. A natureza é a primeira revelação de Deus. Falar-nos das riquezas infinitas do seu poder e da sua sabedoria é o seu destino essencial. Impossivel elevar-nos ao Criador sem a experiência que nos põe em contacto com a Criação. Pelo conhecimento vulgar já lhe começamos a deletrear as primeiras lições. Não é necessário ter estudado NEWTON ou KEPLER para exclamar diante da abóbada imensa ponteada de mil esplendores: "os céus cantam a glória de Deus e o firmamento proclama a obra de suas mãos" (Ps. XVIII, 1). Mas o conhecimento científico decifra-nos melhor os segredos do grande livro. Ante a grandeza das perspectivas que nos rasgou a astronomia moderna um novo senso cósmico investiu-nos as almas deslumbradas. Da ordem, harmonia e equilíbrio do Universo temos hoje uma visão compreensiva que deixa bem longe a impressão vaga e pálida do homem primitivo das cavernas. E a ciência progride num esforço incansavel de mais coerência e de mais unidade. As teorias sucedem-se às teorias, qual a qual mais ambiciosa de reduzir à simplicidade das grandes sínteses a multiplicidade pulverulenta dos fenômenos. E' o triunfo do espírito que impõe o vigor de sua unidade à fragmentação dispersiva da matéria. E' a expressão espontânea deste movimento profundo da inteligência que em tudo aspira ao Uno Supremo e neste desejo tem a mola misteriosa de todo o seu dinamismo. Assim, de dia para dia, vai a ciência preenchendo melhor a sua finalidade derradeira: reduzir a natureza ao homem e levar o homem a Deus. Através do homem eleva-se a Criação toda ao seu Criador (252).

(252) Trabalhando com OZANAM, exclamava muitas vezes AMPÈRE com a cabeça entre as mãos: "Como Deus é grande, Ozanam, como Deus é grande". C. A. OZANAM, *Vie de Fred. Ozanam*, Paris, Poussielgue, 1879, p. 167. — Esta finalidade contemplativa e religiosa da ciência foi nos séculos de fé um dos estímulos poderosos ao progresso e à difusão da cultura. Nas cartas de fundação da Universidade de Tubinga dizia EBRARDO DE WÜRTEMBERG: "Estou convencido de que nada poderei fazer de mais útil para alcançar a minha eterna salvação e agradar a Deus do que velar, com particular solicitude, para que os jovens bons e estudiosos sejam instruidos nas ciências e nas artes e assim se tornem aptos a bem conhecer a Deus, a glorificá-lo e serví-lo exclusivamente". Ap. JANSSEN, *Op. cit.*, p. 71.

Os que se dedicam à ciência sem a claridade desta luz mais alta ficam a meio caminho. Da obra científica realizam a perfeição material mas não lhe percebem a significação de vida. Um raciocínio matemático ou uma experiência fisica têm uma realidade própria, interna; encerram a expressão de uma verdade parcial, até certo ponto, autônoma. Podem, por isto, constituir o termo imediato de uma ação, como a melodia do canto de um sabiá ou a elaboração química de uma diástase pela inconciência de uma glândula. A realidade do efeito subsistirá na solidez de sua consistência; mas o significado espiritual, que era a sua razão de ser derradeira não iluminou a interioridade da alma. A ciência enriqueceu o seu patrimônio, o homem arruinou a sua vida.

O sábio cristão harmoniza, numa solidariedade indivisivel e consoladora, a beleza de sua obra com as aspirações profundas de sua humanidade. Nos instantes de desalento como nos momentos de reflexão grave em que se dá o balanço às razões de uma existência, sentirá elevar-se-lhe das profundezas dalma a convicção de que sua vida foi uma colaboração filial na obra misteriosa da Providência (253). Colocado pelo Primeiro Amor entre Deus, de quem tira a sua origem, e a Natureza, de que é a coroa, desempenhou fielmente a sua missão quase sacerdotal de levar a obra criada ao seu último acabamento, afinando a variedade dos seres na beleza de um hino ao Criador. Sua passagem pela vida contribuiu eficazmente para o progresso da civilização na história da humanidade, mas realizou outrossim a expansão plena de seu destino pessoal na imortalidade dos espíritos: "A ciência é de fato um dos mais altos louvores de Deus: a inteligência do que Deus fez" (254).

(253) Ao deixar a presidência da *Société préhistorique française*, o P. BREUIL, um dos mais notaveis antropólogos contemporâneos, *doctor honoris causa* das Universidades de Cambridge, Oxford e Edinburgo, dizia: "Cada um de nós é um escabelo sobre o qual subirá o seu sucessor para subir ao assalto da Verdade... O infinitamente pequeno de sua obra dá, a quem pensa mas a executa com firmeza, a alegria inefavel de levar seu grãozinho de areia à obra humana e divina..." — HUMBOLDT e BERTHELOT não conheceram esta "alegria inefavel".

(254) "La science est l'une des louanges de Dieu les plus hautes: l'intelligence de ce que Dieu a fait". E. GILSON, *Christianisme et Philosophie*, Paris, Vrin, 1936, p. 154. Um psicólogo contemporâneo descreve-nos assim o caráter religioso do conhecimento científico: "Nada há mais inspirador e mais religioso que o estudo da ciência quando feito numa atmosfera de objetividade e sinceridade. A mesma beleza sutil que carateriza a literatura e a história aparece aquí nas suas linhas mais simples e mais inteligiveis. Falta, é verdade, a infinita complexidade da vida humana, com as suas paixões, os seus pecados e as suas aspirações divinas. A natureza é fria e impessoal. Não obstante, porém, há na sua objetividade uma bele-

BIBLIOGRAFIA

H. DENIFLE, *Die Universitaeten des Mittelalters bis 1 400*, Berlin, 1885.

E. DENNERT, *Die Religion der Naturforscher*, Berlin, 1908.

J. DONAT, *Die Freiheit der Wissenschaft*[3] Innsbruck, 1925.

A. EYMIEU, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe. siècle*, 2 vols., Paris, Perrin, 1920.

CH. H. HASKINS, *Studies in Mediaeval*, Oxford, Clarendon, 1929.

CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*[2], Cambridge, 1927.

CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1939.

K. A. KNELLER, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschft*[3], Freiburg i. B., 1912.

E. NAVILLE, *La Physique moderne*[2], Paris, Alcan, 1890.

G. PARÉ — P. TREMBLAY, *La renaissance du XII siècle, Les écoles et l'enseignement*, Paris, 1933.

FR. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitaeten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*[3], 2 vols. Leipzig 1919.

RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 2 vols., Oxford, 1895.

M. B. FOSTER, *Christian Theology and Modern Science of Nature*, em Mind, 1935, 439-466; 1936, 1-27.

Le Sentiment Religieux et la Science. Enquête auprès des Membres de l'Academie des Sciences par ROBERT DE FLERS, Paris, Spes, 1928.

STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, 2 vols., Paris, Picard, 1933.

P. TIBERGHIEN, *La science mène-t-elle à Dieu?* Introduction cientifique à la question religieuse, Paris, Bloud, 1933.

---

za maravilhosa e uma harmonia que reflete as cousas divinas". J. CASTIELLO, *A human Psychology of Education*, New York, Sheed a. Ward, 1936, p. 156.

CAPITULO IV

CRISTIANISMO E TRABALHO

O trabalho enche a vida do homem e constrói a obra da civilização. Sem atividade produtora os indivíduos degradar-se-iam na esterilidade do ócio e a cultura tenderia a desaparecer, fulminada de morte. A questão do trabalho assume em toda a extensão de sua amplitude, as proporções de uma questão humana, — pessoal e cultural. Resolvê-la com acerto ou falseá-la em seus elementos fundamentais é despertar ressonâncias profundas na vida espiritual das almas e na marcha dos povos para a sua perfeição social. Em nenhum outro campo talvez a antinomia entre matéria e espírito estala com mais estridente agudeza e reclama com tanta urgência a visão integral da verdade para uma solução harmoniosa.

Tambem aqui o advento do cristianismo marca uma nova era nos fastos da humanidade. A sua influência transformadora foi decisiva no terreno dos fatos como no domínio das idéias. Reforma de costumes e inovação de doutrinas.

O paganismo, salvo raras exceções, desconheceu a dignidade do trabalho. A atividade manual, no conceito antigo, não estava à altura do homem; ficava-lhe abaixo como cousa indigna de sua nobreza e missão. Contemplar a verdade e praticar a virtude — era a ocupação do cidadão livre, do que realizava em si a plenitude da sua natureza. As artes mecânicas chumbam o homem à terra, contaminando-lhe a alma e impedindo-a de desferir o vôo para as alturas em que pairam os valores humanos. Seu primeiro efeito é afear os corpos, e em corpos menos formosos não pode habitar uma alma bela e viril. Nos lábios de SOCRATES, põe XENOFONTE estas palavras: "As artes chamadas mecânicas são desprezadas e com razão delas não fazem grande caso os governos. Arruinam os corpos dos que as exercem, obrigando-os a ficarem assentados, a viver na sombra e algumas vezes até a passar o dia perto do fogo. Ora, quando os corpos se efeminam

as almas perdem o vigor. Mais. As artes liberais multiplicam tanto as ocupações que já não deixam tempo para os amigos e as atividades políticas" (255). XENOFONTE reflete bem a opinião corrente do grego de mediana cultura. Mas os grandes gênios não se elevaram mais alto. PLATÃO estratifica os membros da sua república ideal em três grandes categorias: no alto, os sábios ou filósofos, destinados à contemplação das Idéias e ao governo dos homens; no meio, os guerreiros incumbidos da defesa social; na camada mais baixa o operário, o trabalhador obscuro, fadado a obedecer e a permitir a vida despreocupada dos cidadãos livres. ARISTÓTELES é ainda mais positivo e audaz. Se o fundador da Academia envolve por vezes o seu pensamento nas ficções da poesia ou nas obscuridades do mito, o seu genial discípulo timbra no rigor técnico da exposição de suas idéias. A sua filosofia do trabalho é a expressão sistemática da mentalidade grega. Ora, ARISTÓTELES justifica a escravidão como um fato natural. E uma das suas razões é a incompatibilidade entre a baixeza do trabalho produtor e a dignidade do cidadão livre. O homem digno deste nome é o que se aplica à atividade desinteressada da vida intelectual e da vida civil. Para que pudesse realizar esta predestinação, a natureza criou o escravo. O escravo, portanto, não existe nem se aplica senão em função do senhor. É propriedade sua, é o instrumento vivo de que ele se serve para realizar-se integralmente. A sua função é ser meio, isto é, cousa util; e deante desta função desaparece o homem, a pessoa com o seu destino próprio, inalienavel e imprescindivel (256). A autoridade do patrão sobre o escravo é *despótica*, como a da vontade sobre os membros: quero levantar o braço e o braço levanta-se automaticamente. Entre a ordem e a execução não há meio tempo para o esforço de persuadir. Só no exercício *político* do poder, o magistrado tenta convencer o cidadão livre antes de exigir-lhe a submissão. O escravo, esse obedece como uma máquina. É parte do senhor: realiza toda a sua razão de ser quando lhe executa cegamente as ordens. Até este ponto

(255) XENOFONTE, *Econômica*, IV, 2. red. *"C'est une doctrine générale* chez les penseurs grecs que les arts mécaniques abrutissent l'âme et la rendent inapte à concevoir la vérité et à pratique la vertu". A. TILGHER, *Le Travail dans les moeurs et les doctrines*, Paris, Alcan, 1931, p. 2.

(256) Por aí se vê a abundância de luz que sobre as relações humanas lançou a idéia cristã da pessoa.

foi rebaixado o homem que trabalha. Porque trabalha, deixou de ser homem (257).

E esta miseravel condição não era triste privilégio da Grécia. HERÓDOTO informa-nos sobre a extensão do mal: "Não saberia dizer se este costume aprenderam os gregos dos egípcios, porque encontrei-o tambem entre os Trácios, os Citas, os Persas e os Lídios e quase todos os bárbaros. Entre eles os que se dedicam às artes mecânicas e os seus descendentes são estimados como os ultimos cidadãos; como mais nobres consideram-se os que não exercem nenhuma arte mecânica e principalmente os que se dedicam às armas. Nestes princípios foram educados todos os gregos, principalmente os Lacedemônios. Devem excetuar-se, porém, os coríntios que têm grande estima dos artistas (258).

Como os "bárbaros", e os cultos gregos, tambem os fortes e civilizados romanos, depois dos primeiros tempos em que ainda se prezava a agricultura, não viam o exercício das profissões mecânicas e mercantís senão com soberano desdem. CÍCERO nivela no mesmo desprezo, operários e bárbaros (259). SUETÔNIO e SÊNECA fazem eco a MARCO TÚLIO. Os magníficos monumentos de Roma foram erigidos por mãos de escravos. As inúmeras legiões destes infelizes facilitaram à aristocracia, com a ociosidade, a fermentação de todos os vícios que levaram o grande império à decadência e à ruina final.

(257) "O homem que não pertence a si mesmo mas a um outro, é escravo por natureza. Ora um homem pertence a outro quando é cousa possuida; a cousa possuida é um instrumento que serve para o uso e é separado do corpo a que pertence". "A alma manda no corpo como um mestre no escravo. O entendimento manda ao instinto como o magistrado aos cidadãos". "Há na espécie humana indivíduos tão inferiores aos outros como o corpo à alma ou o animal ao homem. O melhor partido que deles se pode tirar é o emprego das suas forças corporais. Dos princípios que estabelecemos, tais indivíduos são pela natureza destinados à escravidão; para eles nada há de melhor que obedecer". "A utilidade dos escravos e dos animais domésticos é mais ou menos a mesma: uns e outros ajudam-nos com as forças do corpo a satisfazer às necessidades da nossa existência". ARISTÓTELES, *Política*, L. I, c. II, § 7-14.

(258) HERÓDOTO, *História*, II, 167. Como bem ainda observa TILGHER: "cette façon de considérer le travail comme fatigue déplaisante à laquelle on devait, si possible, se soustraire, en s'en déchargeant sur les autres, était la *conséquence inevitable du sentiment de la vie et de la vision du monde qu'avaient les Grecs*". *Op. cit.*, p. 3

(259) "Sicut operarios barbarosque contemnas" *Tuscul.*, V. 36. Cfr. ainda *De officis*, I, 42.

A questão do trabalho implicara-se numa antinomia insoluvel. Necessário ao homem, o trabalho era indigno do homem. Na unidade de uma mesma vocação pessoal, não se podiam fundir, em síntese fecunda, a atividade do espírito e a atividade do corpo, a contemplação e a ação. Da esfera individual projetava-se o dualismo para a organização da sociedade. Imposta pela natureza a divisão em castas distanciadas não por uma diferença de grau, mas por uma diversidade de essência. Entre o cidadão e o escravo, a predestinação ao trabalho cavava um abismo intransponivel. Conflitos individuais, conflitos sociais, — eis a última palavra da filosofia pagã do trabalho.

O mundo antigo debatia-se assim num círculo vicioso fatal à civilização. Não é facil balancear a ouro e fio a ação dos costumes nas idéias e a reação dos sistemas filosóficos nas estruturas sociais. Mas o fato impõe-se. A escravidão, dividindo a sociedade em duas categorias essencialmente diversas, sugeria uma filosofia do trabalho, falsa e degradante. Por sua vez, o pensamento especulativo, baseando na própria natureza a diferença entre homens-pessoas e homens-cousas, homens-fins e homens-meios, uns destinados à expansão das suas virtualidades intelectuais e sociais, outros fadados à miséria infra-humana do trabalho manual, consagrava, com a fatalidade de uma ordem natural, as instituições sociais vigentes e fechava no futuro todas as esperanças de uma reforma regeneradora do trabalho, da sociedade e do homem.

Só o cristianismo rompeu este círculo de ferro. A sua ação redentora foi profunda e imediata. Se foram necessários séculos para elaborar a sistematização científica dos seus princípios e deduzir-lhes todas as consequências fecundas, o novo fermento ativo fez logo sentir a sua presença viva e transformadora dos costumes sociais.

As altas idéias atuam quando encarnadas na força de um grande Exemplo. Para dignificar o trabalho Cristo quís nascer numa família de trabalhadores e viver do trabalho de suas mãos. "Carpinteiro", "filho do Carpinteiro" (*faber, filius fabri*) eram os apelidos profissionais com que o designavam os seus conterrâneos, maravilhados ao ouvir a sabedoria de suas primeiras pregações. Não; com a dignidade messiânica, salvadora do mundo, não era incompatível a atividade da oficina. Os apóstolos — os prediletos escolhidos para anunciar ao mundo a Boa Nova, foram tambem eles, eleitos entre as classes laboriosas. Mais tarde, entre as canseiras e as responsabilidades do seu ministério S. PAULO, fabricador de tendas, continuará a viver do fruto de suas mãos. Este exemplo dará uma autoridade singular ao grande preceito por ele promulgado aos tessalonicenses: "se alguem não quiser trabalhar não tem o direito de comer" (260).

A revolução operada era profunda. O trabalho dignificado adquiria um valor moral. Enquadrava-se, como colaborador necessário, na obra de realização do destino humano. Na vida espiritual, na vida religiosa conquistava um lugar que lhe não será mais arrebatado. Sob o olhar de Jesús, Marta e Maria serão sempre irmãs inseparaveis. Surgem a breve trecho legiões de anacoretas, cenobitas e monges que, nos desertos e nas cidades, apresentam às multidões o exemplo vivo da perfeição cristã. O seu programa de vida — *ora et labora* — associa numa aliança indissoluvel a oração e o trabalho, a vida ativa e a contemplativa. Nos mosteiros, todos os religiosos, ainda os descendentes das mais altas prosapias aplicam-se ao trabalho manual, sério, contínuo, penoso e civilizador. Na continuidade de um esforço multisecular os filhos de S. Basílio ou de S. Bento secam pântanos, canalizam rios, transformam terras agrestes em jardins e pomares, rasgam estradas, ensinam os bárbaros a trocar a lança pelo arado e constroem os fundamentos da civilização moderna (261). Aos olhos do povo não havia lição mais eficaz sobre

---

(260) "Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et in fatigatione, nocte et die operantes ne quem vestrum gravaremus... Cum essemus apud vos, hoc denunciabamus: quoniam si quis non vult operari, neque manducet", II *ad Thessal.* III 8 e sgs.. "C'étaient là des accents bien nouveaux, comenta um notavel historiador contemporâneo, et qui devaient retenir étrangement au milieu de la societé paienne. Lorsque, dans une épitaphe romaine, on lit que le défunt a aimé le travail et qu'il a été laborieux (operarius), il convient de s'incliner avec respect; c'est le christianisme qui a passé là et qui a tracé sur la pierre du tombeau le mot d'ordre de l'avenir" G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, Bruxelles, 1923, t I[7], p. 125.

(261) Apesar de escrita há cêrca de um século ainda não perdeu a sua atualidade nem o seu encanto a descrição magnífica desta epopéia feita por MONTALEMBERT em *Les Moines d'Occident*. Referindo-se aos anacoretas egípcios escreve CASSIANO: "Os monges juntam às suas vigílias o trabalho manual, para que a ociosidade não os entregue ao sono... Exercitam assim igualmente as faculdades da alma e do corpo para associar os esforços do homem exterior aos progressos do homem interno... e fôra dificil dizer se é para melhor meditar que se consagram sem descanso aos trabalhos manuais ou se é por esta assiduidade no trabalho que adquirem tanta piedade, ciência e luz". CASSIANO, *Institutiones*, I. II, c. 14, P. L. XLIX, 105. Na grande instituição beneditina "o trabalho não era simplesmente um exercício ascé-

a excelência humana do trabalho do que o espetáculo desta atividade laboriosa e fecunda entremeada com a salmodia e elevada à dignidade de instrumento da perfeição espiritual.

Fora dos mosteiros, os mestres da vida cristã pregavam com o exemplo e a palavra os mesmos ensinamentos. S. Gregório de Nazianzeno, bispo e doutor da Igreja, um dos maiores luminares da teologia oriental, passara por todas as ocupações do mais humilde operário. Numa carta a S. Basílio, evoca, saudoso, os belos dias em que trabalhavam juntos, da manhã à tarde, rachando lenha, partindo pedras, plantando e regando árvores (262). Tambem S. Agostinho, entre as fadigas absorventes do episcopado lembrava os dias tranquilos passados em Cassiciacum no cultivo dos campos (263). Resumindo, em forte síntese, o pensamento dos Padres, S. Tomás cifrará os valores morais e sociais do trabalho numa frase densa: "Opus manuale ordinatur ad otium tollendum, ad concupiscentiae refraenationem, ad eleemosynas faciendas" (264). Associou-se assim indisssoluvelmente a idéia do trabalho à idéia de perfeição moral. Na escala dos valores humanos operou-se uma transformação que parecera utopia. "O cristianismo conseguiu o que não conseguiu nenhuma escola filosófica: elevar na conciência da humanidade a alta estima do trabalho a uma convicção inabalavel" (265).

---

tico mas conservava tambem um valor próprio, o seu fim de produção utilitária. Constituia para o mosteiro um patrimônio que tornava possivel a cada um a perfeição da pobreza individual... Como a oração, também assim o estudo e o trabalho manual eram considerados no claustro como meios espirituais de formação pessoal, de progresso interior e de santidade. Mas eram também a expressão de um sentimento social em relação à Igreja e ao mundo." I. Herwegen, O. S. B., *Benoît* — Trad. par. A. Libertis et N. de Varey, Desclée de Brouwer, pp. 158, 160.

(262) *Epistol.*, 6; M. P. G., 37, 30-31.

(263) Quando alguns monges em Cartago, desviando-se da corrente antiga, tentaram suprimir o trabalho manual para melhor se entregar à vida de oração, o Santo escreveu contra eles uma obra intitulada "De opere monachorum", M. P. L., 40, 547-58, em que inculca a eficiência santificadora do trabalho na vida cristã. Uma oração de um trabalhador docil é atendida mais depressa do que 10.000 orações de quem menospreza o trabalho". No mesmo sentido, quase ao mesmo tempo, exprimia-se S. Jerônimo no Oriente, *Epist.*, CXXV, 11; M. P. L., 22, 1078-1079.

(264) *Summa theolog.*, 2.2 q. 187, a 3.

(265) O. Schilling, *Katholische Sozialethik*, Muenchen, 1929, p. 64. "O catolicismo enobrece o trabalho; acrescenta uma dignidade espiritual e um valor novo aos que lhe haviam conferido os pensadores de Israel. Desaparece o desprezo helênico das classes aristocráticas pelas classes obreiras. Dos mosteiros, sobretudo dos beneditinos, onde os monges alternam o trabalho e a oração, onde o que foi outrora nobre ou príncipe verga o corpo delicado sobre os mais humildes trabalhos, difunde-se na sociedade civil o culto do trabalho. "Trabalha, não desesperes". A grande palavra de S. Bento atravessou os séculos". Adr. Tilgher, *Le Travail dans les moeurs et dans les doctrines*, Paris, Alcan, 1931, p. 27.

Na civilização ocidental já ninguem deprimirá o trabalho como indigno do cidadão livre nem advogará a escravidão como uma necessidade da natureza. Mas a dignidade do trabalho prende-se com vínculos infrangiveis a uma filosofia do homem e a uma concepção integral da vida. Os sistemas econômico-sociais, que, num processo de laicização crescente, se foram alheando às influências cristãs, acabaram, não obstante as aparências contrárias, deformando e comprometendo a nobreza do trabalho. Esquecida ou subvertida a sua verdadeira finalidade, reabriu-se o conflito fatal entre a matéria e o espírito, na conciência dos indivíduos e na organização das sociedades. O capitalismo liberal implicou na *desumanização* do trabalho, o comunismo ateu na sua *divinização*. Um e outro sacrificaram, no operário, o homem com as suas exigências espirituais imprescritiveis.

No processo histórico da evolução que da Renascença desfechou no capitalismo dos nossos dias, o eixo da economia — da doutrina e da organização — deslocou-se gradualmente do homem para a produção, do sujeito para o objeto, da pessoa para a cousa. A produção passou a ser o fim da atividade industrial. Produzir, produzir mais, produzir sempre — representava o termo inatingivel de um processo material indefinido. À simples condição de instrumento para a realização deste objetivo foi reduzido o trabalho produtor. De atividade humana, essencialmente ordenada à expansão jerárquica de valores humanos, o trabalho degradava-se à categoria de meio a serviço de um bem material. A atividade do trabalhador passa a valer apenas como caminho para chegar à riqueza. Este fim todo material dá o critério, de ordem puramente quantitativa, para avaliar o trabalho. O carater de ação humana, ligada à dignidade de pessoa, que lhe é por essência, inerente, eclipsa-se de todo na economia capitalista. O grande empresário não vê no trabalho senão o instrumento de produção, o operário, diminuido, nele não considera senão o meio de ganhar miseravelmente o pão de cada dia. Subverteu-se a ordem essencial dos valores, sacrificou-se de todo o espírito à matéria (266).

---

(266) E' nesta subversão de valores da nova ética que os melhores críticos modernos das doutrinas sociais colocam a essência do capitalismo.

Contra esta *alienação* desumana resultante do capitalismo insurgiu-se o movimento desencadeado por MARX. Para libertar o operário suprimiu êle o capital e divinizou o trabalho. O trabalho não pode ser um meio, sem degradar o trabalhador; será um fim, bastará a si mesmo. No exercício de sua atividade, o homem expande naturalmente as suas energias vitais; aguça-se-lhe a inteligência na invenção mecânica; tempera-se-lhe a vontade na luta contra a hostilidade das cousas; domina-se a natureza; estreitam-se os vínculos da fraternidade universal. O ídolo da nova civilização será o trabalho; a religião da nova era, a religião do trabalho, inspiradora de uma nova mística capaz de exaltar as forças emotivas construtoras da cidade do futuro (267).

O desvio aqui é mais perigoso. Não se subordina aparentemente o trabalho a uma finalidade exterior, atribui-se-lhe um valor absoluto, um carater incondicionado de fim último. Exalta-se a atividade pela atividade. A repercussão econômica desta ideologia desequilibrada será a febre da produção. Produzir para produzir; produzir sempre, não tanto para a acumulação dos produtos, quanto para ensanchar a possibilidade de um exercício crescente da atividade produtora. Aumentem-se as necessidades do consumo, criem-se novas exigências, estimulem-se as competências e porfias de primado entre os operários. Sem norma reguladora de fins mais altos que o dominem o entusiasmo do trabalho exalta-se

"Tal é a nova ética, cujo bem supremo é a acumulação indefinida de riquezas... A vida humana é ordenada à aquisição de bens materiais, em vez de se regularizar a aquisição de acordo com as necessidades inerentes à vida dos homens... Esta violência insensata feita às condições naturais da vida humana é, evidentemente, um fator essencial do capitalismo... caracteriza a civilização capitalista, e até em certo sentido a constitue"... MAX WEBER, *Religionssociologie*, I, pp. 35, 36, 49. No mesmo sentido Cfr. W. SOMBART, *Der Bourgeois*, passim.

(267) O célebre socialista francês L. JOUHAUX escrevia no *Populaire*, 16 Set. 1932: "Somos revolucionários no sentido mais seguro da palavra. O essencial da nossa concepção é que nada há fora do trabalho e o trabalho é tudo". Numa comunicação feita em um Congresso reunido em Roma, no ano de 1920, leem-se estas afirmações: "O novo conceito do trabalho pode definir-se como o conceito do *trabalho desinteressado, do trabalho pelo trabalho*. Na base desta concepção da vida social encontra-se a idéia que o empresário e o operário, o cientista e o artista têm igual dever de trabalhar: trabalhar porque são homens, e o homem como ser econômico e espiritual é substancialmente trabalhador: *trabalhar para trabalhar, sem outro fim que não seja o próprio trabalho*" Cfr A. BARATONO, *Fatica senza fatica*, Torino, 1923, pp. 60-61.

até à fúria do delírio. Nas relações sociais desaparece o homem para avultar o produtor e o consumidor.

Não; o trabalho não pode ser guindado às alturas de valor absoluto, sem provocar a catástrofe de subversões fatais ao homem e à civilização. De sua natureza, a atividade laboriosa ordena-se à transformação da matéria, à criação de uma utilidade. E a utilidade afere-se pela necessidade humana a que vem satisfazer. Rasgar estradas, fabricar automoveis, erguer arranha-céus, tudo isto não tem sentido fora de uma referência essencial ao homem e às exigências de sua expansão harmoniosa. Só uma concepção integral da vida poderá fundamentar uma jerarquia de valores e justificar a dignidade do trabalho. Divinizá-lo para enaltecê-lo é escravizar o homem sob o jugo de uma idolatria humilhante. A ação e o movimento não têm valor absoluto, valem o que vale o termo que lhe constitue a razão de ser. Ainda uma vez, a síntese entre a matéria e o espírito, exigida para a solução definitiva do problema do trabalho, não foi realizada. Na simples ação transformadora da matéria e criadora de utilidades não pode encontrar-se a chave dos destinos do espírito. Se a atividade produtora é desviada da sua finalidade *intermediária* de servidora dos bens superiores da humanidade, se é exaltada à razão suprema da existência, introduz-se no dinamismo espiritual da nossa natureza um fator de subversão radical. Na atividade pela atividade não se encontra a felicidade pacificadora nem a alegria pura a que aspiramos com tendência incoercivel. Abre-se no coração humano um vazio imenso. A inquietude metafísica, que só o Absoluto pode satisfazer, exaspera-se numa irritação de desejos frustrados, de aspirações sem objeto, de decepções capazes de explodir em catástrofes imprevisiveis. Do recalque da tendência especificamente indestrutivel do homem tudo pode esperar-se (268).

Assim, por vias diversas, o capitalismo com o trabalho-mercadoria e o comunismo com o trabalho-ídolo acabaram escravizando o espírito à matéria e comprometendo a felicidade do homem e o progresso da civilização. No problema do trabalho ainda uma vez se nos oferece o ensejo de pôr em evidência o erro fundamental deste movimento anti-cristão de separatismo

(268) Os psicólogos modernos têm analisado minuciosamente os desequilíbrios profundos que pode despertar o recalque doentio de tendências essenciais à conservação da espécie. Quando nos descreverão eles, em análises concienciosas, as consequências fatais que, ao dinamismo humano, pode acarretar a repressão ou a insatisfação da tendência ao infinito, constitutiva do espírito?

que, desde a aurora dos tempos modernos, se vem avolumando até ao laicismo radical de nossos dias. Consiste esta ilusão funesta em crer que, solapados os fundamentos dogmáticos do cristianismo, se podem conservar vivas e intactas todas as suas conquistas morais e sociais. Cortaram-se as comunicações internas que das raizes profundas levavam a seiva à copa frondosa e espera-se ingenuamente que os ramos desnutridos continuem ainda a vestir-se de folhas e frutos. Engano fatal. Há uma unidade interna entre o pensamento e a vida. Há uma solidariedade indissoluvel entre a concepção ético-religiosa da existência e a expressão fenomenológica dos costumes e das estruturas sociais. Cedo ou tarde os fatos serão a tradução viva das idéias. Erguer entre os dois domínios — o da filosofia e o da ação — barreiras intransponiveis, ou confiná-los em compartimentos estanques é desconhecer a unidade orgânica do espírito. E é esta a raiz profunda dos males que nos afligem. Na questão que ora nos interessa fêz-se do trabalho uma simples questão econômica e à economia atribuiu-se uma omnímoda independência. Como se o trabalho não fosse de sua natureza uma expressão de toda a personalidade humana. Como se a ciência que se ocupa dos objetos externos — de si meios a serviço da nossa perfeição — não tivesse todo o interesse em ouvir de uma sabedoria da vida as lições sobre a natureza do homem e as condições de seu aperfeiçoamento. Esqueceram-se estas advertências elementares. A vida econômica tornou-se, de fato, autônoma, e o desejo imoderado da conquista dos bens terrenos alteou-se a regra suprema da atividade. Nascera a moral burguesa. "Quando a metafísica que só é capaz de dar uma resposta ao problema da causa e do sentido do mundo é descurada ou quando os seus problemas são resolvidos por cada indivíduo, segundo as suas disposições subjetivas, os valores sobre os quais os homens podiam unir-se entram pouco a pouco a degradar-se. O problema essencial do fim do homem, da regulação moral e da formação do seu espírito cede o lugar às questões de meios e de técnicas, na medida em que permitem ainda aos homens unirem-se. Como um cavaleiro, cuspido da sela, a sociedade burguesa é arrastada, numa corrida louca, pelas necessidades particulares dos negócios, da produção, das máquinas e das necessidades que ela mesma criou" (269). A crise social que na sua amplitude domina e absorve as nossas preocupações prende as suas raizes numa inversão de valores. A nossa civilização sofre de uma visão da vida, pervertida, falseada. Cumpre reedificar o mundo dos valo-

(269) MAX SCHELER, *Von Ewigen im Menschen*, I, p. 445 e sgs.

res e reordená-los em harmonia com uma concepção integral e coerente da existência humana. A tentativa de conservar ao trabalho a dignidade a que o havia elevado o cristianismo fracassou miseravelmente. Não obstante a febre de atividade produtora, o trabalhador sofre na sua alma insatisfeita e o mundo do trabalho agita-se em convulsões reveladoras de um mal-estar orgânico de gravidade indisfarçavel (270).

Urge encontrar de novo os vínculos que prendem no homem o problema da felicidade ao problema do dever e o problema do dever às exigências essenciais da sua natureza. A questão endaimonológica resolve-se, em última análise, na questão deontológica e constitue, por sua vez, uma extensão da questão ontológica. Esforcemo-nos por explicitar em suas grandes linhas a filosofia cristã do trabalho que soube reunir em síntese larga e compreensiva todos os seus valores naturais e sobrenaturais. Problema do homem e problema da civilização.

* * *

A primeira propriedade que imprime ao trabalho um cunho distintivo e indelevel é o seu carater *pessoal*. O trabalho é a atividade de uma pessoa. Aplicando as suas forças à elaboração intencional de um bem ou de uma utilidade, o homem exerce um ato em que se exprime toda a dignidade da sua natureza. Pouco importa que a obra a realizar exija mais esforços corporais que espirituais; a atividade exercida é uma atividade *humana*, nascida de uma inteligência e de uma liberdade, interessando uma conciência, sob a responsabilidade de um eu profundo, na sua individualidade incomunicavel. Os aparelhos psíquico-sensoriais que o esforço produtor põe em ação não passam de simples instrumentos. O verdadeiro e único agente é o indivíduo humano.

(270) "Isto é absolutamente essencial: na raiz desta sêde de atividade exterior que não cessa de devorar o homem moderno, encontra-se a sua angústia religiosa e metafísica". M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, II, p. 316. "O racionalismo destruiu a antiga concepção do mundo e da vida, destruiu a escala tradicional dos valores e fez de toda a existência e de todo o valor humano cousas relativas. Queda assim insatisfeita a necessidade fundamental da alma humana, a necessidade do absoluto, e este desvio do transcendente dá valor absoluto ao que é essencialmente relativo. A necessidade do absoluto exprime-se nas formas mais estranhas à medida que se sucedem as gerações e as correntes espirituais. E' esta necessidade que gera a agitação imensa que tanto caracteriza a nossa época... Sem temor de erro podemos afirmar que a revolta do proletariado contra a presente ordem econômica e social brota em parte do vazio religioso do coração proletário. Na mesma proporção é também verdade que a solução do problema proletário é em parte religioso, independente das instituições econômicas e sociais". GOETZ BRIEFS, *Le prolétariat industriel*, tr. fr. de I SIMON, Paris, Desclée de Brouwer, s. d., pp. 60-62.

Não são as mãos que trabalham, trabalha o homem servindo-se das mãos. A atividade laboriosa, mobilizando simultaneamente num dinamismo sinérgico as diversas virtualidades físicas e espirituais da nossa natureza, dá-lhes até uma expressão mais visivel de unidade que se não manifesta na sua simples juxtaposição ou coexistência estática. O trabalho nasce da pessoa, como de seu princípio natural.

Por este aspecto genético há em qualquer trabalho humano uma dignidade específica que o coloca num plano superior, todo seu. O aprendiz que amassa a cal e o engenheiro que calcula as resistências, o fiscal que arrecada o imposto e o chefe de Estado que governa um povo, o mineiro que talha o mármore e Miguel Ângelo que esculpe o seu Moisés — é sempre o homem que trabalha. A categoria de personalidade é como um denominador comum a conferir a toda atividade humana um valor ético que lhe é específico.

Entre o trabalho do homem e a atividade animal há, portanto, uma diferença de natureza. A vida do animal orienta-se pelo instinto, a operosidade do homem é filha da inteligência e da liberdade. Ao bruto deu a natureza, com a sensação das necessidades orgânicas, os automatismos inatos para satisfazê-los. O homem deve multiplicar as invenções e coordenar os meios para submeter a natureza às exigências de sua expansão vital.
feitas as necessidades da sua vida sensivel, o animal descansa, como o movimento que atingiu o seu termo. O homem, num esforço incansavel, não só de viver mas de viver melhor, cria sempre necessidades novas e aspira a novas conquistas: os seus desejos abrem-se ao infinito. O instinto realiza com perfeição, e em concreto, uma série de ações adaptadas a um fim mas não conhece o fim nem a adaptação dos meios que os realizam e por isto cristaliza na monotonia das mesmas soluções sempre repetidas. A razão é concientemente finalista, e, por isto, multiplica invenções, aperfeiçoa processos, generaliza problemas; cria, varia, progride. O animal imobiliza-se na estabilidade da espécie dominada pela natureza; o homem rompe e dirige a marcha da civilização, dominadora progressiva das energias naturais. Na atividade instintiva exprime-se um psiquismo inferior, no trabalho humano afirma-se, com a dignidade da pessoa, a autonomia do espírito. Menos ainda, já se vê, pode o trabalho humano sofrer um confronto nivelador com a capacidade produtiva da máquina. São cousas de todo em todo heterogêneas.

Deste *valor pessoal* inseparavel do trabalho derivam consequências de primeira importância. Com a excelência ingênita do trabalho são de todo incompativeis: 1.°) a idéia *homem-cousa* com que a antiguidade pagã reduziu à escravidão ignominiosa a maioria do gênero humano; 2.°) a concepção do *trabalho-mercadoria*, com que o liberalismo capitalista reduziu a condições infra-humanas o proletariado moderno (271).

Corolário digno ainda de sublinhar-se é a necessidade indeclinavel de uma visão espiritualista do homem para justificar ante a razão qualquer esforço de reabilitação do trabalho. Uma filosofia agnóstica que encolhe os ombros ante a questão das realidades suprasensiveis ou uma filosofia materialista que vê no homem apenas uma organização acidentalmente diferenciada da matéria são radicalmente incapazes de colocar a pessoa humana no seu verdadeiro pedestal e pôr em justo relevo o valor singular de sua atividade. Nem o abuso de palavras venerandas, esvaziadas de seu sentido tradicional, nem a veemência de declamações demagógicas lograrão disfarçar o imenso vazio doutrinário de ideologias fatais à nobreza do homem. Sem uma alta concepção do trabalhador, não é possivel dignificar o trabalho.

* * *

O trabalho tem um valor humano. Sua dignidade eleva-se à ordem moral. Esta averiguação fecunda põe-nos logo em face de outra questão inevitavel: a questão de fins. Inteligente, o homem necessariamente pergunta a si mesmo: por que trabalhar? Qual a razão desta lei que pesa sobre a humanidade? Será a maldição de um castigo? Será a condição normal da expansão humana? A resposta a estas interrogações — implicando uma filosofia do homem e da vida, condiciona a solução ao problema da alegria do trabalho e ao da sua incorporação espontânea no desenvolvimento da personalidade que marcha para a conquista de seus destinos.

Atividade vital exercida sobre uma realidade externa, o trabalho apresenta dois aspectos: um transitivo, outro imanente. É transformação de um objeto ao qual imprime o cunho do espírito; é aperfeiçoamento do sujeito a quem permite atualizar as próprias virtualidades, físicas, intelectuais e morais. Na noção de trabalho o aspecto predominante, porém, é o de ordem transitiva. Trabalhar é antes de tudo aplicar as suas forças à modificação de

(271) Proletariado que TONIOLO caracterizava como "il prodotto tardo e pauroso di quasi quatro secoli di colpe e di legali prepotenze, che del Rinascimento e dalla Riforma fino ad oggi congiurarono ad annichilire le conquiste più preziose e disperdere le aspettative più lusinghiere, che aveano sollevato ed annibilito i ceti artigiani e campagnoli sotto l'egida della Chiesa". G. TONIOLO, *Indirizzi e concetti sociali all'esordire del secolo ventesimo*, Parma, 1900, p. 73.

uma realidade distinta do agente. Quem visasse primordialmente um fim subjetivo, o desenvolvimento físico ou a luta contra o ócio mais que trabalhar, dir-se-ia que exercita o esporte ou a virtude. A idéia do trabalho teria evolvido para a de jogo ou ascese. O resultado exterior, o efeito produzido é o fim primário e o princípio da especificação da atividade laboriosa. Pela natureza da obra fabricada distinguem-se os diferentes ofícios. Os resultados imanentes, por mais importantes em outra ordem de valores, não passam de fins secundários.

O trabalho modifica uma realidade exterior, cria *uma riqueza.* E' esta, porém, a sua razão de ser total? Poderia a atividade humana subordinar-se a uma cousa, como meio a fim? Evidentemente não. Cumpre levar mais longe a análise. Já ARISTÓTELES distinguia três espécies de bem: o honesto, o util e o agradavel. E sua distinção correspondente a realidades diversas nada perdeu de seu valor; nela temos a chave de solução ao nosso problema. O bem honesto realiza plenamente a noção de bem; é desejavel por si, é uma perfeição que completa o ser e lhe preenche uma indigência metafísica. Assim a verdade é perfeição da inteligência. O bem agradavel resulta da posse de uma perfeição almejada, como o perfume da flor. Todo exercício normal de uma função é acompanhado de um prazer ou de uma alegria: bem agradavel. O bem util menos que *bonum* deveria dizer-se *ad bonum.* Sua apetibilidade advem-lhe toda da aptidão à conquista do bem honesto. De sua natureza é instrumento, é meio, é caminho. O que nos importa é o termo, o fim. Por isso, o bem honesto, desejamo-lo com toda a intensidade; a vontade de atingir o fim, de si, não tem limites(272). O meio não o queremos senão na proporção em que serve à aquisição do fim. O médico não põe termo à vontade de curar o enfermo; dosa, porém, a aplicação dos remédios conforme a medida de sua eficácia terapêutica.

Ora, a riqueza, termo imediato da atividade laboriosa, é, essencialmente, uma *utilidade.* Não tem em si mesma a razão de ser desejada. Realidade física ordenada para o homem, para as exigências de sua expansão e aperfeiçoamento, tem neste carater relativo o princípio de sua bondade e o critério de sua apetibilidade. Terras cultivadas, meios de transportes, energias físicas captadas, víveres, roupas, instrumentos multiformes — todas estas riquezas reais, só valem porque uteis ao homem. As riquezas não são um bem *absoluto,* mas *relativo.* Produzindo-as, o trabalho não subordina a pessoa às cousas, mas põe as cousas a serviço da pessoa. Os bens econômicos são essencialmente meios e meios para a perfeição ontológica do homem. Porque meios para a *perfeição ontológica do homem,* as utilidades externas orientam-se antes de tudo para o bem honesto, depois, por natural ressonância, para o bem agradavel. Seu fim é servir antes a perfeição do homem, depois a seu prazer e alegria. Na ordem da causalidade eficiente, a perfeição adquirida tem uma prioridade necessária em relação ao prazer resultante da sua aquisição. Da alimentação sadia resulta o prazer do bem-estar orgânico. Do conhecimento da verdade nasce a satisfação de contemplá-la. A perfeição precede, a alegria resulta. O agradável não tem uma bondade independente do honesto. Para ser feliz o homem deverá ser perfeito. E a missão da economia é servir o aperfeiçoamento do homem e, assim, à sua felicidade.

(272) No rigor de sua plenitude esta afirmação só se aplica ao Bem Absoluto, porque só ele é Fim último e plenamente fim. Todos os outros são fins intermediários: fins numa ordem ou série de atos, e meios em outras. Reconquistar a saude é o fim imediato de quem se submete a um tratamento, mas é, por sua vez, meio de retomar as suas ocupações habituais e continuar a sua missão na vida.

Este que SOMBART chamou *princípio das satisfações das necessidades* restitue à atividade econômica toda a sua grandeza e dignidade. A natureza com a fecundidade de seu solo, a riqueza de seus minérios, a variedade de suas energias, a técnica com a multiplicidade e perfeição de suas máquinas, tudo isto constitue apenas o *objeto* e o *instrumento* da economia. O seu *fim,* a sua razão de ser é o homem. O mundo das cousas a serviço do mundo das pessoas. Entre os dois uma subordinação essencial, insubvertivel. Na mais insignificante das suas atividades manuais, o homem nunca pode ser degradado à categoria de instrumento ou de cousa. A riqueza nunca pode ser desejada por si, como fim, mas sempre e essencialmente como meio (273). Com isto não se impõe à riqueza uma norma quantitativa que lhe tolha a possibilidade de justos desenvolvimentos; indica-se-lhe uma jerarquia que subordina essencialmente os bens econômicos aos seus valores espirituais. A produção *pura,* a aquisição *pura* introduzem uma inversão essencial das cousas, subordinam a dignidade humana a uma ordem inferior de valores, e marcam o fim de uma civilização.

Esta concepção antropocêntrica e teleológica, dominadora de toda a realidade econômica, que só é possivel numa filosofia espi-

(273) "In tatum igitur divitae bona sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis". S. TOMÁS, *C. Gentes,* III, 133. Quanto mais as riquezas são desejadas por si, tanto mais são desejadas como fim. A cubiça leva à idolatria.

ritualista, é tambem a única que pode salvar o trabalho assinando-lhe uma finalidade digna do homem. Aplicando o seu esforço a uma realidade externa, o operário não se rebaixa ao seu nivel, subordinando-se como meio a uma cousa como fim. O que ele visa não é a riqueza, mas o uso da riqueza, e este uso é uma elevação da pessoa. O espírito que se serve da matéria para elevar o espírito.

* * *

Esta finalidade, alvo da atividade operosa, apresenta como a própria natureza humana um duplo aspecto: individual e social. O homem, antes de tudo, por uma lei indeclinavel, deve prover à própria subsistência. Alimento, roupa, habitação, não lhe ministra pronta e gratuitamente a natureza. É o trabalho que lhe há de assegurar a conservação da vida e a possibilidade de sua expansão integral.

Mas o homem não vive só. No esforço conquistador da natureza, como ém todas as outras atividades, ele precisa do auxílio de seus irmãos. A multiplicidade das suas exigências, a necessidade da especialização das funções, crescente com o progresso cultural, transformam o trabalho individual em *colaboração* social. Na organização de sua oficina, o operário não só insere a sua ação nos quadros sociais dos seus companheiros, mas, ultrapassando a estreiteza desses limites, atinge os seus irmãos em humanidade, longínquos e desconhecidos. Criando utilidades, ele se põe a serviço deles, prepara-lhes os bens necessários à sua conservação e desenvolvimento. Trabalhar é, pois, querer praticamente bem ao próximo e querer bem é verdadeiramente amar. O trabalho é uma experiência viva de caridade fraterna, é o cimento da comunhão social. Todos os grupos humanos, da família à nação encontram na permuta de serviços e na harmonia colaboradora a base de sua existência e o segredo de seu progresso. A força unitiva do trabalho é de uma eficiência insubstituivel. Foi mister que se obliterasse de todo esta alta significação da atividade humana, para fazer do trabalho um princípio de divisão entre as classes e um fermento de ódio entre os corações. As doutrinas incapazes de fundar em sólidas bases espirituais a conciência viva da fraternidade não poderão exaltar o aspecto social do trabalho nem contribuir para a paz e a prosperidade de uma civilização.

* * *

Toda a ação, ainda quando visa imediatamente uma realidade exterior, é sempre uma perfeição do agente. A causa ao produzir o seu efeito, atualiza-se como causa eficiente e realiza assim a

perfeição que lhe é própria. Quando a ação transitiva parte de um ser vivo, implica ao mesmo tempo mobilização de energias vitais e o seu aperfeiçoamento imanente. O trabalho não transforma o seu objeto sem pôr em ação sinérgica as forças físicas e espirituais do trabalhador. A inteligência prevê, calcula, mede, orienta; a vontade aplica-se com afinco e constância à sua tarefa; a energia muscular executa com fidelidade o plano que lhe é imposto. Todas estas atividades, postas metodicamente em exercício, representam enriquecimentos interiores de ordem psicológica e moral que constituem as finalidades subjetivas do trabalho. Secundários no ponto de vista da sua definição estrita e de seu valor econômico, estes resultados imanentes da atividade laboriosa apresentam, como valores humanos, uma importância que dificilmente poderá ser exagerada.

A habilitação técnica é, na ordem psicológica, o primeiro destes benefícios. O processo laborioso habitual desperta energias dormentes, apela para esforços realizadores numa linha de atividade, coordena automatismos preciosos. Com o tempo aperfeiçoa-se o trabalhador e adquire uma forma de cultura que, na ordem da inteligência prática, é paralela e simétrica à prudência na direção da atividade moral: fonte de juizos certos e praticamente infalíveis no conseguimento de um objetivo. O homem realiza-se melhor a si mesmo e presta um concurso mais fecundo no aperfeiçoamento de seus semelhantes.

Singularmente eficaz é a contribuição do trabalho para o aperfeiçoamento moral. Os mestres da pedagogia e da ascese cristã são unânimes em enaltecer-lhes as virtudes moralizadoras (274). Por definição, o trabalho é o inimigo jurado do ócio, pai de todos os vícios. *Omnem malitiam docuit otiositas* (*Eccl.*, XXXIII, 29). Nos seus efeitos positivos é uma escola ativa de todas as virtudes. O esforço do homem multiplica as maravilhas no cenário da natureza. Cultiva os campos, povoa desertos, saneia pântanos, constrói cidades, rasga estradas, aformoseia paisagens, domestica energias perigosas, semeia, a mãos largas, a bondade e a beleza. No mundo interior das almas não é menos

---

(274) Citemos apenas DUPANLOUP: "par le travail, le caractère se fortifie em même temps que l'esprit s'élève. L'application est la vraie force de l'âme... Le travail nous apprend l'énergie: comme il cultive l'intelligence et la rend souple et variée, il donne aussi à la volonté toute sa force, en l'accoutumant à la fixité et à la persévérance... C'est par là qu'on est un homme ou un autre; et puisqu'on veut bien me permettre une certaine rudesse de langage, c'est par là qu'on est un homme ou pas un homme". *De la haute éducation intelectuelle*, t. III[2], Paris, 1870, pp. 196-197, 199. Cfr. pp. 171-204.

admiravel a sua virtude transformadora. Das cavernas fundas do coração exorcisa o demônio da melancolia, da dúvida e do desespero; aos desertos estereis substitue seáras alegres e ricas e acorda harmonias interiores inesperadas. Sem metáfora, no trabalho o homem encontra uma escola de energia, de pontualidade, de exatidão, de constância, de vitória de si mesmo, educa o senso de responsabilidade, o amor da ordem, a conciência da honestidade e da fidelidade aos compromissos, aprende o respeito à autoridade e estreita os vínculos da comunhão social, apura o espírito de desinteresse, de sacrifício e de solidariedade.

O trabalho é o grande antídoto do pecado original. Enganaram-se os que viam na lei do trabalho um castigo da primeira culpa. Trabalhar é para o homem a condição normal da expansão de sua natureza. Antes da falta de Adão já havia sido promulgado o preceito geral. Deus colocara o homem no paraiso não para gozar mas para trabalhar, *ut operaretur et custodiret illum.* O que sobreveiu como consequência da revolta do homem foi o carater de pena e de cansaço. Como a mulher havia de dar à luz na dor, o homem deveria amassar o pão de cada dia com o suor de seu rosto. Toda a atividade criadora, a da vida como a da civilização, mesclaria no homem as alegrias de uma expansão natural com os sofrimentos de uma expiação salutar. Por esta finalidade altamente religiosa, o trabalho, lei do homem, elevava-se tambem à dignidade de instrumento de redenção. A sua nota característica de atividade desinteressada, dirigida ao aperfeiçoamento de uma cousa distinta de nós, esta, que alguem chamou com termo feliz, *generosidade metafisica*, essência do trabalho, é o melhor contraveneno às devastações do egoismo fundo, consequência da primeira desordem na história da humanidade. No plano da natureza como no da graça, o trabalho que pelos seus resultados externos é o grande agente criador da civilização, pelas suas ressonâncias internas na luta contra as paixões eleva-se a colaborador indispensável do homem na conquista de sua grandeza moral. Assegura-nos o domínio do mundo visivel e introduz-nos a alma no reino dos valores invisiveis. Subjugando a matéria e dominando os instintos, domesticando as energias cósmicas no serviço do espírito e disciplinando o corpo como instrumento docil à vontade, é uma expressão completa da pessoa humana no seu duplo aspecto, físico e moral.

* * *

Elevando assim o esforço laborioso de cada dia à altura das realidades superiores do homem, a visão cristã da vida ao mesmo tempo que lhe confere uma nova dignidade, resolve pela raiz o

problema da alegria do trabalho. Toda a atividade que não se subordina aos destinos do homem e não contribue para a sua realização, cedo ou tarde, resolve-se na decepção amarga de uma ilusão desfeita e na tristeza inconsolavel de um tempo irremediàvelmente perdido. O problema do trabalho é um problema de vida. E as filosofias incapazes de dizer-nos uma palavra segura sobre as razões supremas do viver não poderiam fundamentar, aos olhos da conciência, nem o dever nem a alegria do trabalho. A febre de ativismo produtor, acesa pelo materialismo econômico, de origem capitalista ou de inspiração marxista, absorve as forças do homem mas deixa-lhes o coração seco e a conciência em trevas. Rebaixando-o ao nivel da animalidade e sujeitando-lhe os atos a um fatalismo infrangivel não se lhe ilumina a razão sobre o significado supremo do trabalho nem se lhe aponta à vida um ideal correspondente às suas aspirações mais íntimas e inextirpaveis. Cumpre arrancar a atividade produtora do homem à consideração exclusiva de sua materialidade e ao plano vulgar da vida econômica para reintegrá-la na ordem superior da nossa perfeição espiritual e restituir-lhe a grandeza de seu valor transcendente. O trabalho aparece então em toda a sua nobreza como criador de valores eternos e colaborador fiel do homem na conquista de seus destinos (275).

Esta relação com a ordem das grandezas espirituais, para a conciência que a pouco e pouco se eleva nas suas ascensões interiores, pode envolver-se na claridade de luzes cada vez mais consoladoras. Num primeiro momento, a lei do trabalho apresenta-se como um dever, instrumento de progresso moral, expressão da vontade divina. Num estágio superior de vida espiritual, as realidades metafísicas mais profundas, que fundam o dever, são vividas concientemente e as relações íntimas com Deus aparecem em toda sua esplêndida realidade.

No seu aspecto subjetivo, o trabalho aperfeiçoa em nós a semelhança com a Divindade. Deus é ato puro, é vida consumada que enfeixa numa simplicidade indivisivel a plenitude de suas perfeições. O homem possue virtualidades latentes, germes fecundos, pode desenvolver-se, progredir, realizar-se melhor. Lei

(275) "C'est par la vie spirituelle que s'engrène l'unité de ce tout, que la destinée s'organise en toutes ses parties et que la faucille ou le marteau, la plume, le pinceau ou l'ebauchoir, le paroissien et le missel, deviennent des instruments de vie éternelle... En tout, c'est le moi éternel qu'il s'agit de sauver et de sauver ensemble, avec la collaboration de toutes les réalités filles de Dieu; matières, forces, vies inférieures associées à notre vie, ou machines". SERTILLANGES. *Devoirs*, Paris, F. Aubier, 1936, p. 92-93.

de uma natureza finita, é o trabalho que acorda estas potencialidades dormentes e as leva à atualização plena. Pelo esforço realizamos melhor o ideal divino da perfeição humana; pelo exercício da atividade produtora refletimos mais fielmente, como causas segundas, a imagem da causalidade pura de Deus. Tornamo-nos ontologicamente mais ricos. "Que de mais divino, pergunta S. TOMAZ, de que colaborar com Deus" na realização de novos efeitos? (276). Deus é ainda bondade soberana. O universo todo é um grande dom de seu amor. Cada criatura só existe na medida em que participa de sua infinita plenitude. O trabalho eleva-nos à imitação consoladora desta irradiação dadivosa. Aplicando o seu esforço às cousas, o homem põe nelas algo de sua inteligência, de sua vontade, de sua própria pessoa, do que ele tem de mais íntimo em sua vida. E a obra que assim lhe sai transformada das mãos, portadora de bondade, destina-se à perfeição de seus semelhantes. O trabalho é um gesto fraterno. Domínio da natureza, sim, mas principalmente serviço e comunhão social. Aproximando-se de Deus por uma semelhança mais perfeita com a sua atividade e bondade, o operário inclina-se tambem para os seus irmãos facilitando-lhes a vida e a expansão humana. O grande preceito do amor, síntese da perfeição, é vivido numa vida de trabalho em toda a extensão de suas exigências divinas e humanas.

No seu aspecto objetivo de transformador da natureza e criador de novas utilidades, o trabalho aparece-nos em última análise como uma colaboração magnífica na obra da Providência. Quando apareceu o primeiro homem, algo de inteiramente novo começou a existir na história da Criação. Surgiu o trabalho, e, com ele, a cooperação livre da inteligência e da energia criada na realização do plano criador. À gênese divina que havia tirado as cousas do nada vinha unir-se a gênese humana das civilizações que haviam de submeter a matéria ás exigências superiores do espírito e levar a obra divina à perfeição de sua finalidade. O homem era assim elevado à dignidade de ministro da Providência. A natureza inferior, destinada à expansão da vida espiritual, não corresponderia à lei de sua existência sem o esforço da inteligência servida por mãos. Trabalhar, pois, é continuar o ato criador, submeter as energias da natureza bruta à *cultura*, isto é, ao desenvolvimento do espírito, contribuir para que as cousas sejam fiéis ao seu destino e sirvam a Deus servindo ao homem.

(276) "Quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri". *Contra Gentes,* III,21.

Impregna-se assim de espírito o mundo material e presta-se, como instrumento docil, à elevação progressiva da vida superior no indivíduo e na sociedade (277).

Só esta consideração é capaz de dar ao trabalho o valor definitivo das cousas que não passam. Fora daí, o exercício da atividade humana resolve-se num esforço sem dignidade que, cedo ou tarde, vai desfechar na solidão do nada. Chegará, remoto mas inexoravel, o dia em que a nossa terra já não poderá ser habitada. Para quem se enclausura nos acanhados horizontes do materialismo, todo o imenso esforço da família humana se desvanecerá, então, sem consequências, para sempre amortalhado nas cinzas frias de um planeta morto. Só quando "o trabalho é considerado como a contribuição de seres imortais à obra e no universo de um Deus eterno, adquire ainda nas suas mais insignificantes manifestações um valor absoluto e eterno. O homem ou o povo que trabalha na conciência de sua missão, para desempenhar o seu papel no plano do Criador, sabe que, pelo trabalho, se eleva a sua vida espiritual a uma alta semelhança com a vida de Deus e que o trabalho executado no tempo dará frutos na eternidade" (278).

Como todo o problema verdadeiramente humano, o problema do trabalho resolve-se, em última análise, num problema de alma. O trabalho vale o que vale o trabalhador. Dai-lhe uma alma grande e ele elevará a obra de suas mãos à grandeza de sua alma; aviltai-lhe a nobreza espiritual, abatei-lhe o ideal aos prazeres da matéria e o fruto de seus esforços por-se-á a serviço da barbárie. Não basta melhorar as condições materiais do operario. Importa descer-lhe às raizes de sua vida espiritual. E' aí que nasce a alegria, o entusiasmo, o amor (279). Sem a conciência viva de que a ocupação de quase toda a nossa existencia

(277) "Sem o trabalho assíduo, contínuo, ordenado, a humanidade não se conserva, o mundo exterior não se subjuga, nenhuma evolução, nenhum progresso é possivel para os indivíduos, para os povos, para toda a nossa família humana. Necessidade natural e obrigação moral dão-se as mãos e entrelaçam-se de muitos modos quando se fala da "lei" do trabalho. O dever encontra o seu fundamento no ser do homem". H. PESCH, *Lehrburch der Nationaloekonomie,* Freib. i. B., Herder, I, 3-4, p. 11.

(278) E. KREBS, *Die Wertprobleme,* p. 43.

(279) "Quanto maior é o interesse que o homem tem no trabalho, tanto maior é a sua alegria no trabalho. E vice-versa: a alegria no trabalho aumenta o interesse no trabalho, e a sua eficiência e resultado". H. PESCH, *Lehrbuch der Nationaloekonomie,* Freib. i B., Herder, I, 3-4 p. 10 — Este interesse é proporcional à significação do trabalho para o trabalhador.

não se limita a uma simples necessidade de prover à subsistência material mas se prende à grande missão da vida e aumenta em nós os bens espirituais, o trabalho perde o seu significado supremo e cessa de contribuir à expansão da personalidade. As energias despendidas em tantas horas da vida não convergem para intensificar este surto irreprimível que a leva para o Infinito. E o que o pensamento de Deus não ilumina e consagra perde-se para sempre no horror da treva e no silêncio da morte.

E' preciso cultivar as almas para enobrecer o trabalho. Só o cristianismo, nas dificuldades da civilização, possue o segredo de descortinar horizontes e atingir profundidades. Resolvendo os problemas humanos, resolve os problemas sociais.

BIBLIOGRAFIA

E. BORNE e FR. HENRY, *Le travail et l'homme*, Paris, Desclée, 1937.
L. CARRIGUET, *Régime du travail*, 2 vols., Paris, Bloud, 1908-1909.
J. HAESSLE, *Das Arbeitsethos der Kriche*, Freib, i. B., Herder, 1925, Tr. fr. Le travail, Paris, Desclée, 1933.
J. LECLERC, *Leçons de Droit Naturel, IV, Les droits et devoirs individuels* 2.ème partie, Travail, Proprieté, Namur, 1937.
J. MESSNER, *Die berufstaendische Ordnung*, Innssbruck-Wien-Muenchen, Tyrolia, 1936.
M. MALCOR, *Au delà du machinisme*, Paris, Desclée, 1937.
I. SEIPEL, *Die wirtschafstsethischen Lehren der Kirchenvaeter*, 1907.
J. SIMON, *Trois leçons sur le travail*, Paris, Téqui, s. d.
A. TILGHER, *Le travail dans les moeurs et dans la doctrine*, Paris, Alcan.
P. LONIS, *Le travail dans le monde romain*, Paris, Alcan.
S. WEBER, *Evangelium und Arbeit*, 1898, [2]1920.

CAPITULO V

CRISTIANISMO E CIVILIZAÇÃO

Examinamos a influência profunda do cristianismo em alguns dos elementos culturais mais importantes: a idéia de pessoa, a filosofia, a ciência e o trabalho. E' tempo de nos elevarmos ao estudo mais geral das relações entre a civilização e o cristianismo. Ao trabalho de análise que se poderia ainda prolongar com vantagem e interesse convem suceda a visão sintética que, da eminência dos grandes princípios, domina e esclarece todas as aplicações particulares.

Não obstante as mais íntimas relações, cristianismo e civilização situam-se em planos essencialmente distintos. Por sua origem e finalidade o cristianismo é *sobrenatural*. O mistério da vida divina e a sua comunicação à humanidade constituem a nota específica da mensagem evangélica. Levar aos homens o conhecimento dos seus destinos no plano providencial de salvação, alimentar-lhes n'alma esta forma superior de vida espiritual que os incorpora a Cristo, numa comunhão mística de bens sobrenaturais — eis a sua razão de ser primordial. Um fim especificamente novo: orientar o homem para a felicidade a que Deus o elevou na participação de sua própria vida divina. Uma economia de meios especificamente nova: infundir e desenvolver, com a graça santificante e as virtudes que a acompanham, o organismo sobrenatural que nos prepara para a visão de Deus. A originalidade essencial e a novidade singular do cristianismo, neste fim e nestes métodos substancialmente se caracterizam. Se o Evangelho só nos prometera bens humanos e só nos ensinara verdades naturais o cristianismo cessaria de ser o que é para descer ao nivel de uma filosofia revelada.

A civilização é um bem de ordem *natural* (280). E' a expansão da natureza humana com toda a riqueza de suas multi-

(280) Como se vê, preferimos o binômio natural-sobrenatural para distinguir a civilização do cristianismo. E' mais técnico e mais preciso. O grupo, tambem clássico, temporal-espiritual constituido por duas idéias que

formes virtualidades. Nasce na terra e visa o aperfeiçoamento humano na sua vida terrena. Bens que asseguram a nossa subsistência material — de ordem econômica; bens que nos desenvolvem a vida natural do espírito — de ordem intelectual e moral — é tarefa sua, criá-los e desenvolvê-los. Sua missão cifra-se em organizar a convivência humana, num ambiente de justiça e de amizade. Tudo o que a economia e a ciência, a política e o direito, a arte e a moral podem trazer ao bem-estar do homem e ao seu progresso natural entra na esfera de suas atribuições essenciais. Mas o Bem comum que lhe incumbe assegurar é de ordem temporal. Não lhe compete orientar as almas para seus destinos eternos. O fim da civilização não é simplesmente último; é um fim relativo, intermediário, que nas exigências imprescritíveis do fim absoluto do homem encontra as normas de uma regulação indireta mas suprema. Numa palavra: Fim do cristianismo: santificar o mundo pela doutrina, pela lei e pela graça de Cristo. Fim da civilização: proporcionar ao homem, na terra, as oportunidades de uma expansão digna de sua natureza. Objetivos essencialmente diversos que especificam realidades também irredutivelmente distintas.

Os corolários que para logo decorrem desta diferença são de grande importância teórica e prática. Convem sublinhá-los. Antes de tudo, o cristianismo não se identifica com nenhuma civilização. Criações do tempo e sujeitas às vicissitudes históricas, as civilizações nascem, declinam e morrem como todas as obras humanas. O cristianismo, instituição divina destinada a iluminar todo o homem que vem a este mundo, é trans-histórico; sua existência tem as dimensões da humanidade; sua vitalidade é imortal. Pode informar mais ou menos profundamente os organismos de uma civilização; com nenhuma delas solidariza os seus destinos. Convive com as mais variadas formas políticas, com os mais diversos regimes econômicos, com todas as expressões mutaveis da sociabilidade humana que respeitem as exigências essenciais de sua doutrina. Na sua finalidade superior transcende todas as contingências da evolução humana.

Convem não esquecê-lo quando julgamos o passado ou nos definimos no presente. Há sempre estreitezas de inteligências ou interesses de paixões que procuram soldar, com laços inquebraveis, a grandeza da instituição divina à caducidade das cousas humanas.

diretamente não se opõem, pode prestar-se a equívocos. Espiritual, por si, opõe-se a material e a civilização não visa só o aspecto material da vida humana. Temporal não se opõe a espiritual mas a eterno. E o catolicismo não começa no tempo e no tempo não exerce a sua ação sacrificadora?

Logo, ao nascer, houve quem pretendesse circunscrever a nova religião ao particularismo nacional ou ao ritualismo mosaico dos judeus, mas a Igreja cortou as amarras com a Sinagoga infiel à sua missão e fez-se ao largo, rumo da humanidade. Mais tarde, quando os bárbaros acampados nos confins do Império romano esperavam a hora da Providência para inaugurar uma nova época na história da Europa, não faltou quem julgasse que as fronteiras do Império marcavam as lindes do cristianismo, mas a Igreja, que não conhece limites, foi aos bárbaros, batizou-os e, com eles, construiu a cristandade medieval. Por mais profundamente impregnada de seiva cristã, na sua origem e nas suas instituições, a muitos pareceu que a civilização da idade do meio constituia a única forma possivel de civilização cristã, fora da qual não era possivel ao cristianismo viver, respirar e desenvolver-se. Ainda uma vez, engano. Passaram-se as instituições medievais, com o muito que tinham de bem e o não pouco de mal e a Igreja nada perdeu de sua vitalidade interna e de sua energia conquistadora (281). Que as lições do passado nos aproveitem no presente. Hoje, como ontem, a missão e os destinos da mensagem cristã não se acham enfeudados a nenhuma organização econômica ou forma política, a nenhuma classe ou partido, a nenhuma raça ou continente. O que há de contingente e caduco nestas expressões históricas da sociabilidade humana poderá desaparecer na voragem dos tempos. A Igreja continuará a sua missão divina de oferecer aos homens a palavra de vida e às novas formações culturais o segredo de sua viabilidade.

O erro funesto de identificar a instituição divina com as construções humanas poderá acarretar ainda o grave inconveniente de se lançarem à conta do cristianismo os desacertos e as injustiças dos homens. Em toda civilização há abusos, imperfeições e impurezas. São taras humanas; são germes patogênicos, que, não combatidos a tempo, podem arrastá-la à decomposição e à morte. Por eles não é responsavel o Evangelho, menos bem compreendido ou menos fielmente praticado. A solidarização total entre uma "ordem estabelecida" e o cristianismo que lhe é coexistente poderia atrair com injustiça sobre a religião as reações de ódio e vingança provocadas pelas desordens e egoismos dos que talvez o representam. No todo complexo e nem sempre homogêneo de uma civilização esforcemo-nos com lealdade por distinguir as exigências perpétuas do cristianismo das estruturações mutaveis e tem-

(281) Cfr. G. KURTH, *L'Église aux tournants de l'histoire*[6], Bruxelles, Dewit, 1927.

porais dos cristãos. Na prática, este trabalho de discernimento nem sempre é facil. Mas impõe-se como condição imprescindível de salvarmos o que a todo custo deve ser salvo e de o não comprometermos apegando-nos, rotineiramente, à caducidade humana do que há de passar com o aferro caquético de quem defende a intangibilidade das cousas eternas.

Se o cristianismo é independente da sorte das civilizações que se sucedem na história, tão pouco se prende indissoluvelmente a uma outra das formas culturais que coexistem no espaço em qualquer de suas fases. Num momento em que os nacionalismos estreitos, os racismos fechados e as solidariedades continentais se isolam e se opõem em particularismos irredutiveis convem salientar em todo o seu relevo a grandeza do universalismo cristão. A expansão missionária do Evangelho, mais ativamente conquistadora em nossos dias do que em qualquer outra época, torna ainda de uma atualidade dramática o problema da coexistência do cristianismo com as várias civilizações. No passado como no presente não há, de direito e de fato, *uma* civilização *cristã;* há civilizações *cristãs.* Respeitadas as exigências fundamentais da nossa natureza na sua expansão racional podem as coletividades humanas revestir as formas mais diversas no desenvolvimento de sua vida associada. As condições geográficas — com as suas mil variações de *habitat,* clima, alimentação, facilidade de comunicações; as diversidades étnicas caldeadas pela transmissão hereditaria de modificações adquiridas e fixadas pela sucessão plurisecular das gerações; as vicissitudes históricas que tornam predominantes num grupo determinadas influências políticas, jurídicas, intelectuais e morais permitem, no comum tronco humano a ramificação e florescência das mais diferentes formações culturais. A humanidade expande em mil formas a riqueza inesgotavel de seus dons.

Com todas estas criações da sociabilidade da nossa raça — que se ajustem às prescrições essenciais do direito natural, é compativel o cristianismo destinado a salvar todos os homens e a vivificar todas as civilizações dignas de sua grandeza. Sua ação não tende a nivelar-lhes as diferenças numa uniformidade monótona e esterilizadora mas a respeitar-lhes e consagrar-lhes as originalidades como manifestações da harmonia do plano criador. O corpo humano vive da diversidade dos seus órgãos e da convergência de suas funções para o bem-estar do todo. A sociedade assenta, na especialização crescente das energias associadas, o fundamento do seu equilíbrio e a mola de seu progresso. Na imensa família humana, as nações e as raças têm uma vocação divina; com as suas particularidades e diferenças contribuem para a beleza do mundo e a expansão de uma humanidade mais rica e mais perfeita. A Igreja consagra esta diversidade providencial e a eleva pondo-a a serviço de valores universais. "L'Église catholique vivifiera toutes les nations de l'humanité. Elle ne leur imposera pas le moule uniforme de la civilisation occidentale; elle se complaira dans la diversité de leurs dons et de leurs génies; elle aimera, transformés par l'esprit du Christ, la ténacité chinoise et la courtoisie chevaleresque des Japonais, et même les humbles traditions des peuples du Dahomey ou de la Côte d'Ivoire. Et par cette diversité, elle apparaîtra telle que Bossuet la célebrait jadis, belle et une dans son tout, belle et une dans chaque membre" (282). Pela sua própria essência, a religião de Cristo é católica, isto é, universal. E o seu catolicismo estende-se em todas as dimensões humanas. Em amplitude não conhece fronteiras geográficas nem barreiras étnicas, abraça todos os continentes, adapta-se a todas as raças. Em profundidade desce à intimidade de todas as energias humanas para trabalhá-las, aperfeiçoá-las e impregná-las de Deus. Em altitude abençoa e consagra todos os ideais dignos do homem. Feita para o homem, nada que é humano se subtrai à sua virtude transformadora e à sua potência de renovação. Sua energia inexaurivelmente divina vivifica todas as civilizações, que se sucedem no tempo ou coexistem no espaço, sem se identificar com nenhuma, na transcendência de seu universalismo.

* * *

Mas independência não é exclusão. Distinguir não é separar. Se importa não confundir civilização e cristianismo, a distinção destas realidades não nos deve levar a esquecer as relações profundas e indissociaveis que as ligam. Desde que apontou nos horizontes da história, a Boa Nova que veiu regenerar o homem trou-

(282) J. Lebreton, *La défense de l'Occident, nos Etudes,* t. 192 (1927) p. 141-142. Notavel artigo escrito ao aparecer o livro do mesmo título de H. Massis em que se acentuava demasiadamente a solidariedade entre o cristianismo e a civilização ocidental. Ver escrito tambem nessa ocasião e a propósito do mesmo debate Bruno de Solages, *L'Église et l'Occident, na Revue Apologétique,* t. XLVI (1928) p. 641-673 — Mais equilibradamente Ch. Bourgeois: "Le catholicisme n'est pas tant l'extension d'une certaine culture sur toutes les plages, culture tellement liée au fait divin qu'il semblerait impossible, pour un peuple, de recevoir celui-ci sans participer à celle-là, mais l'appel des diverses cultures de l'humanité à s'exprimer, autonomes, dans le catholicisme". Ver do mesmo autor *L'appel des races au catholicisme,* (*Xaveriana,* n. 109 e 118, 1933). Cfr. ainda M. J. Congar *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecumenisme catholique",* Paris, 1937, pp. 124-148.

xe outrossim às civilizações um novo fermento de vida. De fato e de direito, o cristianismo tornou-se o aliado indispensavel da obra civilizadora do homem. Já o disse magnificamente LEÃO XIII na sua *Encíclica Imortale Dei* (1885): "Obra imortal do Deus misericordioso a Igreja ainda que por sua natureza mire diretamente a salvação das almas e a felicidade eterna no céu, oferece todavia na ordem temporal tantas e tão preciosas vantagens que mais e maiores não as poderia proporcionar, se diretamente e acima de tudo fôra destinada a desenvolver a prosperidade da vida presente".

A ação profunda e multiforme do cristianismo na obra grandiosa da civilização aparece-nos imediatamente como um *fato histórico* envolvido na claridade de uma evidência irrecusavel. Para o observador que acompanhou de perto a evolução cultural dos últimos vinte séculos a impressão geral que se desprende é a que nos traçou TAINE numa página célebre que nada perdeu de sua atualidade. "O cristianismo é o grande par de asas indispensavel para elevar o homem acima de si mesmo... Sempre e em toda parte, há 1800 anos, se estas asas desfalecem ou as quebram, degradam-se os costumes privados e públicos. Na Itália durante o Renascimento, na Inglaterra sob a Restauração, na França durante a Convenção e o Diretório, viu-se o homem tornar-se pagão, como no primeiro século, para logo voltar a ser o que era nos tempos de Augusto e de Tibério, isto é, voluptuoso e duro, abusando dos outros e de si; o egoismo brutal e calculador retomava o predomínio; a crueldade e a sensualidade estadeavam-se transformando a sociedade num açougue e num bordel. Quem contemplou de perto este espetáculo pode avaliar o que às sociedades modernas trouxe o cristianismo; o que nelas introduziu de pudor, doçura e humanidade; o que nelas conserva de honestidade, boa fé e justiça. Nem a razão filosófica, nem a cultura artística e literária, nem mesmo a honra feudal, militar e cavalheiresca, nenhum código, nenhuma administração, nenhum governo, poderão substituí-lo neste serviço. Só ele é capaz de deter-nos no declive fatal e travar o movimento insensivel com que a nossa raça, continuamente levada pelo seu peso original, retrograda para os abismos. Qualquer que seja o seu envólucro presente o antigo Evangelho é ainda o melhor auxiliar do instinto social" (283).

Esta impressão sintética que se desprende de uma visão panorâmica da história ganha em solidez e profundidade quando a análise minuciosa desce a esquadrinhar a evolução de cada um

(283) TAINE, *Origines de la France contemporaine*[8], Paris, 1907, t. XI, p. 147.

dos grandes elementos culturais da vida moderna. Não há um só em que o gênio do cristianismo, com o vigor de seu impulso, não tenha impresso o cunho de sua originalidade. Percorrei a história do desenvolvimento da inteligência tanto no seu aspecto filosófico, científico e artístico quanto nas múltiplas instituições que lhe condicionam a vitalidade e encontrareis a ação da Igreja sempre presente, onímoda e criadora. Passai às mais belas conquistas da nossa vida social — a abolição da escravidão, a reabilitação da mulher, o respeito à criança, a dignificação do trabalho; qual delas não é devida à influência doutrinária da luz do Evangelho e à transformação dos costumes operada silenciosa mas continuamente pela remodelação cristã das almas? Mais. A dignidade intangivel da pessoa, a santidade da família, o prestígio da autoridade política, não mais despotismo irresponsavel mas colaboração com a Providência no serviço do bem comum, o sentimento vivo da unidade da espécie humana e da solidariedade das nações, a convicção profunda de que um imenso amor fraterno deve ligar entre si indivíduos e povos na conquista de seus destinos — todos estes princípios que se acham hoje indissoluvelmente unidos à idéia da civilização e progresso, quem os esculpiu na conciência do homem senão o cristianismo? Por qualquer dos aspectos que se lhe encare a influência histórica, o Evangelho se nos afigura como o verdadeiro princípio criador da nossa organização social. "No que concerne à cultura e à civilização moderna, escreve SERTILLANGES, nenhum historiador sério recusaria confessar ou proclamar por primeiro, como fizeram os maiores dentre eles, que é a Madre Igreja que as sustenta nos seus joelhos" (284).

* * *

O fato é aquí a expressão de uma lei. Os acontecimentos que a história registra não se enfileiram numa sucessão casual; obedecem às necessidades internas de uma influência de princí-

(284) A. D. SERTILLANGES na *Vie Intellectuelle*, t. XXXIX, (1935), p. 364. Falando da ação dos papas, GREGOROVIUS, que não esconde as suas antipatias contra o catolicismo exarou esta confissão magnífica: "A história não tem títulos heróicos suficientes para caracterizar sequer de longe a atividade universal, as grandes iniciativas criadoras e a glória imortal dos Papas. No firmamento da história da civilização a sua longa dinastia constitue um sistema que sobrepuja em esplendor o de todas as outras famílias de príncipes e de reis". *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. VIII[4] (1896), p. 668. Outro grande historiador protestante, LEO, escreve: "Os papas foram o verdadeiro baluarte das liberdades políticas na Idade Média". *Geschichte des Mittelalters*, II. 119. Mudarão porventura de clave os historiadores do futuro quando falarem de LEÃO

pios. Entre o cristianismo e a civilização são íntimas e indestrutiveis as relações de causalidade benfazeja. Para pô-las em mais luz bastará desenvolver as doutrinas já expostas em suas linhas fundamentais.

O cristianismo é, por essência, uma doutrina *sobrenatural* da salvação. Seu fim é ensinar ao homem a sua elevação a um destino superior e subministrar-lhe os meios proporcionados ao seu conseguimento. Mas não há no homem um ser sobrenatural separado da natureza. E' a *natureza* do homem que é elevada à ordem sobrenatural. *Gratia supponit naturam.* O cristianismo, por isso mesmo que é essencialmente sobrenatural, começa por definir a natureza humana, as suas leis fundamentais, as exigências do seu desenvolvimento normal. E' sobre esta natureza, reta ou retificada, que ele poderá realizar a sua missão sobrenaturalizadora. Uma natureza obstinadamente viciada ou pervertida opõe-lhe à ação específica um obstáculo intransponivel. A vida da graça é a cúpola que remata a perfeição do homem, na economia da Providência, mas esta cúpola só poderá descansar na solidez de bons fundamentos naturais. Sem realizar o ideal do plano criador, o homem não será digno de participar dos benefícios da Redenção. Não poderá ser cristão quem renunciar a ser homem.

E aí está o ponto de inserção vital da influência do cristianismo no processo civilizador. Se a organização da vida social mira facilitar à natureza humana a expansão de seus recursos, sobre esta natureza e as condições do seu desenvolvimento o Evangelho traz-nos a contribuição indispensavel de suas luzes. A moral humana e o direito natural só se desenvolveram e se formularam em corpo de doutrina pela ação do cristianismo.

Poderá parecer estranho, à primeira vista, que, na própria ordem da natureza, o homem não logre realizar a sua perfeição sem o auxílio de uma religião essencialmente sobrenatural. Mas a realidade impõe-se como um fato histórico incontrastavel. As mais belas civilizações antigas adoecem de vícios incuraveis. Pontos essenciais do direito humano foram por elas coletivamente

---

XIII, Pio XII? Quando há pouco o Papa atual publicou a sua primeira Encíclica *Supremi Pontificatus*, a imprensa mundial em unanimidade impressionadora reconhecia no centro da unidade cristã o baluarte mais forte da nossa civilização periclitante. O jornal suiço *Vaterland* escreve: "O Papado reaparece de novo como ponto de encontro de todas as forças que querem defender a personalidade humana e as formas coletivas da vida civil, contra os erros que as negam e combatem". O *Socialdemokraten*, orgão dos socialistas suecos: "O Papa elevou animosamente a chama cristã e humana num mundo obscurecido pelo paganismo e pela barbárie".

desconhecidos e conculcados. Aquí e alí, podem colher-se na pena de pensadores de escol referências à lei escrita no fundo das conciências. Alguns filósofos deixaram-nos uma ou outra frase elevada sobre a fraternidade humana (285). Mas estas belas expressões literárias não tiveram repercussão nos costumes e na vida; esta lei gravada nas exigências da natureza, o homem pagão não a soube ler e menos ainda praticar. A escravidão admitida como instituição social e legitimada pelos mais altos pensadores da antiguidade levantava barreiras insuperaveis à idéia e ao sentimento da fraternidade. O desconhecimento da pessoa, em sua dignidade inalienavel e imprescritivel, imprimia a toda a convivência social nas suas multiformes relações — entre o Estado e o cidadão, entre a propriedade e o trabalho, entre cônjuges e filhos — um carater desumano e por vezes cruel. Não obstante resultados parciais merecedores de admiração, o paganismo não conseguiu construir uma civilização verdadeiramente digna do homem. E nos tempos modernos, na medida em que o racionalismo laicista ou o materialismo ateu pretendem reconstituir a sociedade sem ou contra o cristianismo, renascem os ídolos pagãos com as suas servidões humilhantes e a pessoa é apeada do pedestal de sua dignidade. A lição da história é constante e universal: sem o fermento cristão corrompe-se toda civilização humana.

Desta experiência dá-nos a doutrina católica uma explicação cabal. Na economia presente da Providência a natureza não basta a si mesma nem se pode realizar plenamente sem os auxílios sobrenaturais da graça. São espessas as trevas que nos envolvem a inteligência; são violentas as forças impulsivas das paixões que solicitam a liberdade. Triunfar, de modo habitual e universal destes obstáculos é tarefa superior às simples forças da natureza. Nas condições atuais da sua existência, o homem é impotente para organizar a sua vida individual e coletiva de acôrdo com as exigências de seu verdadeiro bem e os postulados de uma civilização autênticamente humana. Para a grandeza moral dos indivíduos como para a conservação sadia das sociedades, o cristianismo não se apresenta como a superfluidade de um luxo mas como a ne-

---

(285) O *homo sum* é de Terêncio. Cícero fala-nos da "hominum caritas et amicitia gratuita". *De nat. deorum*, IV, 44; do amor universal "ipsa caritas generis humani". *De finibus bonorum et malorum*, V, 23. Entre os estóicos que se proclamavam cidadãos do mundo poderiam respigar-se expressões semelhantes. Mas, como finamente observou Bergson: "C'étaient presque les mêmes paroles, mais elles ne trouvèrent pas le même écho, parce qu'elles n'avaient pas été dites avec le même accent". *Les deux sources de la morale et de la religion*", Paris Alcan, 1932, p. 58.

cessidade imperiosa de uma condição vital. "A elaboração de um universo humano é tambem tarefa das fôrças divinas" (286).

Visando, por essência, os destinos sobrenaturais do homem o Evangelho trouxe-lhe também o segrêdo de sua plenitude natural. Sua ação foi antes de tudo uma luz. O que a Boa Nova ensinou sobre o valor do homem, a nobreza de sua origem e de seus destinos, o respeito à sua dignidade pessoal e as necessidades imprescritiveis de cultura interior, para atingir o seu completo desenvolvimento, foi uma visão espiritual transfiguradora de todos os aspectos da vida. A família, a sociedade, o Estado, encontraram na sua missão de servir à personalidade humana e às exigências de seu aperfeiçoamento integral, a finalidade que lhes ditava as leis de sua constituição nativa. Onde os instintos cegos e as paixões indisciplinadas, onde a impureza, a ambição e o orgulho haviam multiplicado os erros e as desordens o Evangelho difundiu claridades que iluminariam para o futuro todas as vias do progresso.

E a sua não foi uma luz fria e inerte, uma elucubração teórica de princípios que não saem do cenáculo estreito de uma aristocracia intelectual. A luz cristã é uma luz de vida, *lumen vitae*, não só porque dá um sentido e um valor à vida, senão tambem porque plasma, transforma e assimila como um princípio vital. Ao lado de uma doutrina que esclarece as inteligências, o cristianismo possue o segredo de energias sobrenaturais capazes de fortalecer a vontade e elevá-la generosamente à altura de seus ideais. Sua ação é interior, profunda e eficaz. Na prática do bem a conciência apura-se numa delicadeza e sinceridade que deve ter por testemunha o olhar de Deus. O amor de Cristo, modelo de perfeição humano-divina, introduziu no dinamismo da nossa vida moral uma força misteriosa de dedicação, generosidade e heroismo, que até então não conheciam os homens. A fidelidade à conciência levada até ao martírio, o exercício da virtude exaltado até à santidade são as suas expressões heróicas mais visiveis. Almas de escol e massas populares sentiram-se transformadas pelo novo fermento de regeneração. "A nova força, escreve um grande sociólogo inglês, a nova força que entrou no mundo com o cristianismo apresentou evidentemente desde o princípio uma enorme importância social. O primeiro impulso foi extraordinário. Tão grande o vigor da nova vida que passaram vários séculos antes que se pudesse entrever claramente as linhas principais do grande

(286) "L'élaboration d'un univers humain est aussi l'affaire des forces divines". BERDIAEFF, *Un nouveau moyen âge*, p. 71.

edifício que ele iria construir com os elementos mortos que o cercavam. Não havia dúvida, o mundo achava-se em presença de um princípio construtor de vida" (287).

* * *

Incontestavelmente, pela elevação nunca atingida de sua doutrina como pelo vigor de sua ação sobre as almas, o cristianismo é a grande força preservadora e impulsora da moralidade humana. Mas o valor ético do homem é a espinha dorsal das civilizações. Muitos elementos sem dúvida integram o grande organismo da vida social. Sobre alguns deles a influência cristã não se exerce diretamente. Não se modificam com a pregação do Evangelho as condições geográficas de um povo de que dependem as riquezas do seu subsolo, a fertilidade de seus campos, a facilidade dos transportes e o acesso às grandes vias terrestres de comunicação. As técnicas que organizam os diferentes aspectos da vida social não encontram nos ensinamentos religiosos a solução imediata dos seus problemas específicos. A Igreja não tem lições para a administração financeira de um país nem planos para a sua defesa militar.

Mas os elementos de que resulta uma civilização não atuam isolados; conjugam-se numa solidariedade indestrutivel. O progresso das ciências permite o aperfeiçoamento das técnicas que irão incrementar a indústria e o comércio. A prosperidade da vida econômica por sua vez facilitará com a multiplicação das escolas a difusão do ensino e a elevação do nivel cultural.

Destes múltiplos fatores que, numa interdependência inevitavel, cooperam para o progresso civilizador qual o mais importante? Qual o de influência soberana? No organismo complexo de uma civilização, onde a coluna vertebral que lhe assegura a estabilidade e defende, com o sistema nervoso, a eficiência, a regularidade e a harmonia de todas as outras funções? O fator biológico da raça? O fator econômico? O fator científico? Nenhum deles; nos destinos de uma civilização, o fator moral é de preponderância decisiva. E' o que nos vai ensinando uma sociologia mais prudente e mais fiel observadora dos fatos. Nascida sob o signo do racionalismo do séc. XVIII e do laicismo positivista do séc. XIX a ciência social nos seus primeiros ensaios descurou quase sistematicamente o estudo dos aspectos sociais da religião. O fator religioso afigurou-se-lhe à visão simplista do homem e da história como uma força negativa de obscurantismo; filha da igno-

(287) B. KIDD, *Social Evolution*, London, New edition, 1921, p. 126.

rância e do medo dos homens primitivos. O progresso consistia em afastá-lo, como sobrevivência inutil do governo dos povos e eliminá-lo da história. O tempo amadurece o juizo e corrige as intemperanças da juventude. O último meio século acentua uma reação poderosa contra estas afirmações precipitadas da primeira hora e analisa com mais honestidade científica uma realidade singularmente complexa. E os trabalhos de KID, TONIOLO, EUCKEN, MAX SCHELER, DEVAS e DAWSON vão contribuindo para situar em nova luz as relações íntimas e profundas dos fatores religiosos e morais na gênese e evolução das culturas. KID, que mais desassombradamente reagiu contra as explicações superficiais de SPENCER, já advertia em fins do século passado: "A opinião pública... parece compreender que a atitude da ciência em face das questões religiosas não era justa, que não se pode levianamente pôr à margem um dos fenômenos mais persistentes e universais das sociedades humanas e que nossos sistemas religiosos devem desempenhar uma função inexplicada na evolução da sociedade, função proporcionada à magnitude do próprio fenômeno religioso". "O que nunca devemos perder de vista em qualquer estudo sobre a tendência futura do nosso progresso social é a importância primária do desenvolvimento moral que alimenta o princípio motor de todos os acontecimentos que agrupamos sob o nome de progresso" (288). A equação: homem=social=moral=religioso, impõe-se pela observação imparcial dos fatos. Quase ao mesmo tempo, EUCKEN chegava na Alemanha às mesmas conclusões: "Só por meio deste elemento [religioso] e não sem ele ou contra ele é possivel desenvolver uma cultura profunda e verdadeiramente real e humana de que depende toda a esperança num porvir melhor... o essencial, neste momento, é que nos não deixemos enganar por estas negações religiosas presumidas, mesquinhas e superficiais, que se crêem profundas e tão pouco fundo têm. Grave erro é crer que o desenvolvimento torna a religião supérflua" (289). O ideal da religião realiza-se no cristianismo que "não só convida os indivíduos a uma transformação que os eleva essencialmente mas ainda rasga às nações e a toda família humana a possibilidade de uma renovação perene, e bem podemos dizer, de uma eterna juventude" (290). Em nossos dias, poucos sociólogos têm-se dedicado

(288) B. KIDD, *Social Evolution*, p. 16, 240. "Reconstruimos assim a velha sociologia", p. 344. "As pedras rejeitadas pelos modernos arquitetos da ciência social, devem agora servir-nos de pedras angulares". *Individualism and after*, p. 27.

(289) R. EUCKEN, *Gesammelte Aufsaetz zur Philosophie und Weltanschaung*, Leipzig, 1903, p. 180.

(290) R. EUCKEN, *Die Lebensanschaungen der grossen Denker*, p. 154.

melhor a este aspecto da ciência social do que o prof. de história da civilização CH. DAWSON. As conclusões dos seus estudos podem resumir-se nestas frases: "Mal começamos a compreender quão íntimos e profundos são os vínculos que unem a vitalidade de uma sociedade à sua religião. E' o impulso religioso que ministra a força de coesão que unifica uma sociedade e uma cultura... Uma sociedade que perdeu a sua religião cedo ou tarde se transformará numa sociedade que perdeu a sua cultura" (291).

Nem podiam ser outras as conclusões dos fatos bem observados. A moralidade é a perfeição específica do homem. O desenvolvimento de outras virtualidades dá-lhe uma qualificação relativa, limitada, acidental. O que a possuir será designado como bom músico, bom poeta, bom soldado. Só ao virtuoso, fiel cumpridor dos seus deveres, denominamos sem aditamentos nem restrições de homem bom. A retidão na prática do bem assegura ao homem a posse de uma perfeição exigida pela sua natureza. Que muito, pois, que a elevação moral, assim como deve constituir a meta dos esforços de uma civilização, lhe infunda outrossim a alma de sua vitalidade?

Um olhar mais profundo mostra-nos, com efeito, que, se o valor moral dos indivíduos não lhes substitue a competência técnica, condiciona contudo a sua eficiência real. Um plano de guerra não se elabora sem contribuição de todas as ciências militares, mas ficará letra morta na inutilidade do papel sem a disciplina, a coragem, a fidelidade e o heroismo dos soldados. A desonestidade dos seus funcionários comprometerá todos os esforços de saneamento financeiro de um povo. Toda a técnica jurídica do império romano não o salvou da ruina no dia em que se corromperam os costumes.

E' o fator moral ainda que equilibra os impulsos do interesse, conservando-os nos limites em que é um estímulo à iniciativa sem degenerar em fator de discórdia. Quando no interior das

(291) Ch. DAWSON, *Enquiries into Religion and Culture*, London, Sheed a Ward, 1934, p. 115. Na introdução já resumira os seus estudos nestes termos: "Técnica e organização material não bastam. Se a nossa civilização quer recobrar a sua vitalidade ou mesmo sobreviver, já não deve descuidar os seus fundamentos espirituais e convencer-se que religião não é questão de sentimento pessoal alheia às realidades objetivas da sociedade, mas, muito ao contrário é o próprio coração da vida social e a fonte de toda cultura viva. Deslaicizar a civilização moderna não parece facil; à primeira vista poderá afigurar-se tarefa desesperadora. Podemos, porém, pelo menos preparar-lhe o caminho deslaicizando a nossa visão intelectual e abrindo os olhos para a existência das forças espirituais que criam e transformam a civilização". p. X.

conciências a voz do dever já não fala com império nem é ouvida com docilidade, o interesse eleva-se a inspirador primeiro e árbitro supremo da atividade. Ora, "o interesse, como observou finamente TAPARELLI, refere-se a bens uteis e por isto limitados. Os bens limitados não se podem comunicar indefinidamente. Por isso quem os ama só os quer para si. Por isso o interesse gera o egoismo. Por isso uma sociedade ordenada pelo interesse será vitima do egoismo" (292). Por isso, podemos ainda inferir, onde baixa a conciência do dever, prepara-se o caminho à dissolução social. Descristianização significa decadência.

Numa intuição profunda, viu BERGSON a força criadora da grandeza moral na evolução da humanidade. O progresso humano, no sentido mais compreensivo do termo, não o realizam os filósofos e os sábios. Seus mais enérgicos propulsores são os heróis da virtude. E só o cristianismo é escola de santos. "Deles [místicos cristãos] se apoderou uma imensa corrente de vida; de sua vitalidade acrescida desprendeu-se uma energia, uma audácia, uma força de concepção e de realização extraordinária" (293). "Os próprios filósofos teriam assentado com tanta segurança o princípio, tão pouco conforme à experiência corrente, da igual participação de todos os homens numa essência superior se não encontraram místicos que abraçaram a humanidade inteira num só e indivisivel amor? Não se trata aqui da fraternidade de que se construiu uma idéia para transformá-la em ideal... Bem diverso é o amor místico da humanidade. Não é o prolongamento de um instinto nem a derivação de uma idéia. Não é sensivel nem racional. E' um e outro implicitamente e é muito mais efetivamente. E' o amor que se encontra na própria raiz da sensibilidade e da razão, como de todas as outras cousas. Coincidindo com o amor de Deus à sua obra, amor que tudo fez, ele manifestaria a quem pudesse interrogá-lo o segredo da criação. Sua essência é mais metafísica do que moral. *Seu desejo é, com o auxílio de Deus, levar a acabamento a criação da espécie humana...* Sua direção é a mesma que a da corrente da vida; ele é este surto vital comunicado a homens privilegiados que quereriam imprimi-lo à humanidade inteira, e, por uma contradição realizada converter

(292) TAPARELLI, *Saggio teoretico di Diritto Naturale*, Napoli, 1850, n. 1602, t. II, p. 368. "A civilização material acaba com o suicídio". Ch. STANTON DEVAS, *The Key to the World's Progress*, London, 1908, Trad. fr. de FOLGHERA, Paris, 1909, p. 30.

(293) H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Religion et de la Morale*[4], Paris, 1932, p. 243.

em esforço criador esta coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento do que por definição é uma parada" (294).

BERGSON tem seu sistema filosófico; não nos importa aquí criticar-lhe o valor. Através de expressões sistemáticas transparece, porém, nítido e profundo, o pensamento que ora nos interessa. A história da humanidade obedece a uma lei de progresso; seu fim é levar o homem à perfeição que põe o remate à obra criadora de Deus, *parachever la création de l'espèce humaine.* Ora, são precisamente os grandes santos que compreenderam esta finalidade divina, eles são os que trabalham eficazmente para realizá-la. Raras vezes se sublinhou com mais energia, ao mesmo tempo, a importância vital da moralidade no progresso das sociedades humanas e a eficiência original do cristianismo em transformar pelo amor de Deus o homem em benfeitor do homem.

A ação do Evangelho na conservação e no aperfeiçoamento das civilizações é, portanto, profunda e insubstituivel. Seu ponto de aplicação é o valor especificamente humano; seu efeito próprio é melhorar o homem em si para elevá-lo à altura dos imperativos de sua vocação espiritual. Ação por dentro e ação do alto. Na medida em que as almas lhe sentem as influências misteriosas aumenta o amor e a justiça, a lealdade e o respeito, o desinteresse e o espírito de sacrifício, a fidelidade aos deveres de família e a dedicação às exigências do bem social. Não definem estas virtudes uma civilização digna do homem? Não mostra ainda a experiência que elas tendem a desaparecer, cedendo o campo ao egoismo invasor quando os valores cristãos entram a empalidecer nas conciências?

A história realiza a palavra divina do Evangelho: *vós sois o sal da terra.*

* * *

Não digo para ser completo mas para não omitir nada de essencial no estudo das relações entre cristianismo e civilização, cumpre dar ainda um passo adeante. Convem não esquecer nunca a jerarquia essencial dos valores. Se o Evangelho se tem mostrado sempre, no dizer de TAINE "o melhor aliado do instinto social" importa sublinhar que o cristianismo não é para a civilização mas a civilização para o cristianismo. Na sua transcendência indeclinavel o fim último domina todas as atividades temporais. Se os destinos do homem se vão consumar na posse do Infinito não se compreende uma organização da cidade terrena que

(294) H. BERGSON, *Op. cit.*, p. 250-251.

desconheça ou menospreze as exigências desta vocação superior. Uma subordinação hierarquica impõe-se pela natureza das cousas. *O omnia propter electos* de S. PAULO é sua expressão necessária.

Nada há, com efeito, no aperfeiçoamento da vida social, que não represente uma "preparaçao para o Evangelho". A atitude da Igreja em face de todos os valores culturais resumiu-a o Concílio Vaticano ao esclarecer as relações entre a razão e a fé. "Tão longe está a Igreja de opor-se à cultura das ciências e das artes que, muito pelo contrário, de mil modos, a auxilia e promove. Ela não ignora nem menospreza as vantagens que daí derivam para a vida humana; afirma, ao invés, que, do mesmo modo que vêm de Deus, Senhor das ciências, assim, cultivadas como convem, com a sua graça, a Ele nos levam" (295).

Os simples aperfeiçoamentos de ordem material e técnica já multiplicam as facilidades de difusão do Evangelho. As estradas do grande Império e a *pax romana* ofereceram aos primeiros pregadores da Boa Nova condições providenciais de apostolado que os antigos escritos cristãos não esqueceram de pôr no devido relevo. E às conquistas do saber moderno, desde a invenção da imprensa às maravilhas da radiofonia, que não deve a expansão do cristianismo? Nunca, como em nossos dias, apresentou a Igreja o espetáculo grandioso de uma unidade tão centralizada e de uma diferenciação tão plástica e adaptada às exigências do seu catolicismo. Este duplo sinal de progresso e de vitalidade intensa ter-se-ia manifestado com tanto esplendor sem a facilidade e rapidez de nossas comunicações?

Mas é, principalmente, na elevação moral dos seus costumes e instituições que as civilizações podem oferecer à ação transformadora do cristianismo um campo fecundo e sem obstáculos. A graça, já o dissemos, supõe a natureza, mas uma natureza reta ou retificada. Não será bom cristão quem não começar por ser homem honesto. Por sua vez, a civilização, no seu plano, será tanto mais perfeita quanto melhor organizar os seus quadros de vida social em harmonia com as exigências da plenitude humana. Será inferior a estrutura de uma coletividade em que a constituição da família tolere os abusos da poligamia; em que a autoridade degenerar em tirania opressora das conciências; em que o regime econômico multiplique as injustiças sociais; em que a filosofia mutile a razão num agnosticismo relativista que desconhece os direitos da verdade; em que a arte se degrade, pondo-se a serviço dos apetites cegos de uma sensualidade indisciplinada. Inferior

(295) Sess. III, c. 4.

como expressão cultural digna do homem, uma comunidade assim opõe à expansão do Evangelho dificuldades quase insuperaveis. Haverá sempre heróis que saberão lutar contra a pressão do meio hostil e elevar-se na grandeza de uma vitória tanto mais admiravel quanto mais rara. As massas, porém — a experiência nô-lo ensina, — sucumbem às influências mortíferas de um ambiente intoxicado. Eis porque o cristianismo, que não veiu salvar só as almas de escol mas transformar todos os filhos de Adão em filhos de Deus, aplica-se com zelo incansavel a elevar os setores culturais à altura do direito natural. A Igreja considerou sempre como parte de sua missão divina elevar e sanear o ambiente moral da família; assegurar a todos uma participação razoavel nos bens da terra, condição normal para o exercício da virtude que não encontra na miséria o melhor estímulo ao seu desenvolvimento; impregnar todas as relações sociais do espírito de justiça e de caridade. É um serviço inestimavel prestado à civilização. Mas a civilização que assim melhor realiza o seu ideal oferece tambem à prática das virtudes cristãs um clima singularmente propício. Mais uma manifestação viva da solidariedade indissoluvel que une cristianismo e civilização, elevação da graça e perfeição da natureza.

* * *

Há ainda outro aspecto desta contribuição da cultura à expansão da vida sobrenatural, que não merece ser esquecido. O longo contacto do cristianismo no espaço e no tempo com tantas formas de civilização ilumina-o de sempre novas claridades.

A sociabilidade humana reveste na história as mais variadas manifestações. Mesmo respeitadas as exigências essenciais da nossa natureza, as diferenciações acidentais, mas por vezes profundas, impõem-se como uma necessidade inelutavel. O ambiente geográfico, as variedades raciais, o regime econômico, as instituições jurídicas e sociais imprimem a cada civilização uma fisionomia particular. E' uma riqueza. A vida expande-se em várias direções e, na multiplicidade das suas criações culturais, ostenta a sua pujança e atualiza as suas virtualidades indefinidas. Magnífico o espetáculo desta natureza humana, que, não podendo esgotar num só indivíduo a totalidade de suas perfeições, multiplica no tempo e no espaço as manifestações multiformes de uma fecundidade sem limites.

Esta riqueza humana é tambem uma riqueza cristã. A variedade das civilizações oferece ao cristianismo a oportunidade providencial de revelar-nos a abundância variada de seus tesouros espirituais A Igreja tem as dimensões da humanidade. Cada alma,

que, na sua ressonância incomunicavel, reflete as harmonias da civilização que a formou, encontrará no Evangelho as condições de seu desenvolvimento total e por sua vez oferecerá à "multiforme graça de Deus" a possibilidade de uma realização original. Como a luz branca que, refrangida, se desdobra na policromia do iris, a plenitude de Cristo se manifesta, sob mil formas, na variedade dos cristãos.

As raças e as civilizações que desfilam na história, forjando tipos de alma e criando valores de cultura, vão facilitando e enriquecendo a expansão do cristianismo. A civilização grega preparou-lhe uma filosofia que, purificada pelo gênio dos doutores medievais, enquadrou a exposição sistemática dos nossos dogmas. Roma educou o senso jurídico e as tradições de universalidade que pouparam muitas experiências e hesitações nas aplicações práticas da constituição divina da Igreja. Das novas raças, plasmadas para a vida civil já em atmosfera cristã, germinaram flores originais de santidade como FRANCISCO DE ASSIS, TEREZA DE JESUS e VICENTE DE PAULA, que não desabrochariam facilmente em clima grego ou romano.

E não se acha ainda esgotada nem a fecundidade humana nem a riqueza da semente evangélica. Quem poderá prever a beleza das novas searas que cobrirão um dia os planaltos da Ásia, tão contemplativa e desapegada, quando as águas do batismo a regenerarem para a vida divina? Talvez, Senhor, para nos dardes a compreensão perfeita das vossas Bemaventuranças, compreensão prática e viva, mãe de entusiasmos conquistadores, talvez será necessário que estas massas budistas, convertidas, batizadas, iluminadas pelo vosso Espírito, meditem vossas palavras e nos contem a nós, ocidentais positivos e práticos, as maravilhas que nelas descobriram suas almas. Talvez lá, bem longe, perto de Mandalai ou de Ku-ling é que preparastes o doutor cristão que nos dará a exegese espiritual do Sermão da Montanha e nos ensinará formas mais altas de oração. Não era afinal muito inverossímil que Tagaste nos desse S. AGOSTINHO? Quem teria imaginado que, para interpretar a Escritura nos mandarieis um dalmata e um pequeno judeu de Tarso, na Sicília, seria o Apóstolo dos Gentios? (296).

Esta nova relação cria entre cristianismo e civilização vínculos de uma solidariedade mais estreita. O zelo dos pregadores do Evangelho aplicar-se-á a promover o aperfeiçoamento da convivência civil como condição normal do êxito de seu apostolado e

(296) PIERRE CHARLES, *Pêcheurs d'hommes*, *Xaveriana*, ns. 11-12, 1925, pg. 41-42.

prolongamento indispensavel de sua solicitude pastoral. Os construtores da cidade terrena entrarão a colaborar na grandeza de uma obra imortal. O que à primeira vista parecia irremediavelmente fadado às caducidades das cousas humanas — as civilizações passam! — seria de fato assumido à dignidade de instrumento na edificação da humanidade definitiva que não passa. Cristo salvará, assim, na eternidade de sua glória todos os esforços construtivos da história humana.

CONCLUSÃO

Crise de alma e crise de instituições; um abalo profundo que atormenta as conciências e desorganiza a convivência humana, em todos os seus graus, familial, nacional, internacional — eis o espetáculo doloroso que nos oferece a civilização moderna. Só uma ruptura de equilíbrio nas exigências essenciais da nossa natureza pode explicar agitação tão funda. Dir-se-ia que a personalidade e a sociabilidade foram atingidas nas fontes vivas da sua existência e progresso.

Houve de fato um processo de desintegração fatal nestes últimos quatro séculos da história humana. Procuramos, em rápido escorço, traçar-lhe as fases principais da evolução lógica, psicológica e social. E agora já não é difícil sublinhar-lhe as consequências derradeiras. A civilização moderna perdeu a sua unidade e, com ela, o segredo da vida, da ordem e da paz.

A matéria divide; o espírito unifica. A matéria é princípio de separação e multiplicidade; o espírito eleva e universaliza. Composta essencialmente de matéria e de espírito, só no justo equilíbrio entre as tendências dispersivas de uma e a força unificadora do outro, encontra a nossa natureza o segredo de sua expansão individual e social. O homem que não é anjo não é tambem fera. Sem a vida substancial do espírito não se tempera um carater nem se constrói uma cidade.

Ora, as correntes de pensamento, que designamos com o nome de forças negativas da civilização moderna, convergiram para uma eliminação progressiva dos valores espirituais na vida das conciências e das sociedades. Pouco importa que se não houvesse suprimido o nome: nunca se falou tanto no Espírito e na grandeza espiritual. A realidade ontológica, porém, desapareceu. Uma ordem de valores transcendentes à matéria, com autonomia e consistência própria, esta foi implacavelmente negada. Na medida em que estas forças ideológicas lograram plasmar os movimentos sociais, o materialismo foi ganhando terreno. Do laicismo positivista como do comunismo marxista ou do terrenismo do Superhomem nietzscheano, o espírito, o espírito real e verdadeiro, foi banido sem esperanças de volta. E' a raiz do mal que sofremos.

Para a organização da *vida social* o homem moderno não conta senão com bens econômicos e técnicas aperfeiçoadas para produzí-los. Mas bens materiais puros não podem constituir o cimento de uma convivência pacífica e fraterna. Quem os não possue deseja-os e deseja-os sempre mais; quem os alcançou esforça-se por excluir os outros de seu gozo. Um mundo regido só pelo apetite dos frutos da terra tende com todo o seu peso para um caos de ódios, de discórdias e de lutas fratricidas: bellum omnium contra omnes. Conflitos de egoismos isolados, entrechoques de egoismos coletivos. Homem contra homem, classe contra classe. Sobre a multiplicidade informe e confusa dos bens da matéria é mister que paire a força ordenadora do espírito: o direito com a universalidade dos seus preceitos, a justiça com a inviolabilidade de suas exigências, o amor com a generosidade de suas inspirações. Mas o materialismo só conhece o fato, ignora o direito; pode falar de matéria e força mas não tem definições para a justiça e a caridade. Uma sociedade onde o terrenismo absoluto lograsse chegar à totalidade de suas consequências acabaria na tragédia de um suicídio.

Passando para o cenário mais vasto das *relações internacionais*, a fatalidade inexoravel da mesma lógica provocaria em proporções gigantescas calamidades catastróficas. A concepção de uma solidariedade universal dos homens, a idéia da harmonia entre as nações colaboradoras num bem comum e depositárias de culturas providencialmente diferenciadas para servir à plena maturação das virtualidades humanas, não se justificam fora da visão espiritualista e teleológica dos destinos da humanidade. Onde só há riquezas econômicas a explorar e a gozar, a lei do mais forte é soberana. As relações entre os Estados passam a ser relações de força. A fórmula da convivência internacional traduz-se na simples alternativa de opressores e oprimidos, e a guerra converte-se no meio único e decisivo para transferir os povos de uma para outra destas categorias.

No *interior das almas* as repercussões desta desintegração são ainda mais dolorosas. O equilíbrio interno da personalidade reclama imperiosamente a unificação da vida. O homem tende a conservar e desenvolver a sua unidade como tende a conservar e desenvolver o próprio ser. Mas a unidade humana não é simples, não enfeixa, na pureza de um ato, a plenitude de suas riquezas; é uma unidade que resulta de uma multiplicidade jerarquizada, unidade de ordem e de harmonia. E só o nosso destino supremo unifica, jerarquiza e harmoniza a dispersão dos nossos amores e a variedade das nossas ações. Tudo o que a este

bem final nos não leva não tem valor definitivo; tudo o que não contribue para a sua realização integral representa uma perda sem remédio.

E o destino supremo do homem é o Absoluto. Para ele tendemos irreprimivelmente com todas as energias do ser, a ele aspiramos com as tendências mais profundas e inextirpaveis da alma (297). A extinção do sol na economia do nosso sistema planetário não representa um cataclismo tão funesto como o eclipse da idéia de Deus numa conciência. O homem que já não crê na Verdade, na Justiça e no Amor que tudo fez, sossobrou num caos indescritível de dor e desespero. Por algum tempo, um ídolo poderá polarizar, numa imantação artificial e provisória, as energias efervescentes da vida exuberante. É a Ciência ou a Raça, o Estado ou o Partido se erguerão iluminados no firmamento interior como ideais inspiradores de atividade e absorventes de dedicações. Mas as exigências profundas da natureza acabarão por prevalecer sobre as construções precárias de uma psicologia em antagonismo com as raizes profundas da realidade ontológica. A dignidade da pessoa humana é superior a qualquer relativo e não se lhe pode subordinar sem decair e desgraçar-se. Só o Absoluto lhe satisfaz as capacidades incomensuraveis. Qualquer outro bem inferior, elevado a razão suprema de viver, será um Moloch que degrada e devora os seus adoradores. A síntese vital unificadora da existência e portadora de coerência e de paz não se pode consolidar em torno de nenhuma realidade efêmera. Desgarrada de seu centro natural de gravidade a vida dispersa-se em pequeninos destinos sem coesão, em amores parciais sem um amor total, em impulsos instintivos e automatismos inconcientes. Anarquia interior de uma existência que avançando no tempo não progride na ascensão unificadora de uma grande finalidade em via de realizar-se. Eis a tragédia da alma moderna: desamparo angustioso de um ser racional que perdeu o rumo de seus destinos.

Aí está a raiz profunda da crise de civilização que nos acabrunha. Não sofremos só de um desequilíbrio econômico ou de uma desorganização política como em outras eras. Desorienta-nos uma crise espiritual que atinge os fundamentos da própria vida humana, pessoal e coletiva. Trata-se das razões supremas da existência. Debate-se uma visão da vida e do universo. "Toda a questão, observa profundamente BLONDEL, para quem se não

(297) "O Incomensuravel e o Infinito são tão necessarios ao homem como o pequenino planeta que pisa". DOSTOIEWSKY, *Les Possédés*, Paris, 1925, III, 342.

contenta com palavras, quimeras ou sucessos desalentadores, cifra-se em saber de ciência certa se o homem é feito unicamente para o esforço gregário e as vantagens que a força, a ciência, a habilidade política podem alcançar sem escrúpulos, ou se a sociedade e as nações devem ser meios para melhorar a vida das pessoas e assegurar-lhes as condições de bem-estar, de segurança e de ordem mais favoraveis ao desenvolvimento do ser espiritual e seu crescimento infinito" (298).

Todo o progresso material resolveu-se incapaz de satisfazer às exigências profundas da nossa natureza. É a lição mais trágica que nos dá o mundo contemporâneo, inquieto e convulsionado. Em face do aperfeiçoamento maravilhoso dos meios esquecemos o fim. E nesta subversão matafísica de valores manifesta-se um dos sintomas mais alarmantes de decadência.

É um crepúsculo de civilização? Visão pessimista. Pode ser a aurora de uma idade nova? Porque não caberá este nascimento de luz nas esperanças do nosso otimismo cristão? Porque não conseguirá o homem dominar a natureza sem comprometer o seu destino? Porque todas as conquistas e todos os progressos das ciências e das técnicas não se hão de integrar na harmonia de uma cultura que restitua à vida o seu sentido e a sua plenitude?

Urge, pois, restituir à nossa civilização periclitante as forças interiores que asseguram a todo esforço social a sua vitalidade. A secularização de uma cultura é sintoma de dissolução e prenúncio de morte. Só um dinamismo espiritual lhe salva a vida e conserva o equilíbrio de todos os seus elementos.

Mas esta revitalização profunda de uma civilização abalada em seus fundamentos não será o efeito de meias verdades ou de paliativos ineficazes. Não basta o apelo vago à dignidade do homem ou aos valores do espírito. O verbalismo generoso não consegue insuflar calor e força regeneradora a sonoridades vazias de seu conteudo real. Cumpre reintegrar o homem na plenitude das riquezas de sua natureza e para isto colocá-lo em cheio na orientação dos seus destinos transcendentes. Se outras fontes de verdade mais alta não nô-lo ensinassem com certeza inabalavel aí está a experiência dos séculos, com o peso de seu testemunho universal, para nos dizer que os tesouros da própria vida natural do homem não se podem salvar nem defender sem a participação plena da vida sobrenatural. A humanidade, na economia presente da Providência ou eleva-se, com uma opção decisiva, à altura

(298) BLONDEL, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939, p. 93.

de sua vocação transcendente ou, fechando-se sobre si num egoismo soberbo e esteril, cai irremediavelmente abaixo da sua dignidade. A alternativa é grave mas as esperanças iluminam os horizontes.

O cristianismo tem as dimensões da história humana. Para todas as eras e em todos os problemas Cristo é luz da vida e os que o seguem, sal da terra. As agonias do mundo contemporâneo hão de encontrar, numa meditação mais profunda das suas palavras que não passam, uma resposta pacificadora. E uma cristandade nova, cuja estrutura mal nos é dado antever, mas cujos sinais precursores repontam em toda a parte, poderá congregar uma humanidade melhor numa fase mais elevada de sua penosa ascensão espiritual.

Neste momento de angústias e ansiedades, do fundo das nossas conciências cristãs irrompe um grito d'alma que é uma prece e um programa de ação:

Domine salva nos perimus!

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

B

C

★

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS DA EMPRESA GRAFICA DA "REVISTA DOS TRIBUNAIS" LTDA., A RUA CONDE DE SARZEDAS, 38, SAO PAULO, PARA A LIVRARIA AGIR EDITORA, RIO DE JANEIRO, EM 1951.

★